

Ph. U.

234. *Re*

Ph. U. 234 ^K -

Hecker

Mathematik und Physik

in der Naturwissenschaften

Lehrbuch des Mathematikunterrichts

Fünfte Auflage

von Dr. H. G. G. G.

Lehrer an der Universität

Leipzig

Verlag von C. F. W. G.

Leipzig

1895

Metaphysik und Asketik,
in ihrem Zusammenhang nachgewiesen an
**Schopenhauer und wahlverwandten indischen
Philosophen.**

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doctorwürde
bei der
hohen philosophischen Facultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn
eingereicht und mit den beigefügten Thesen verteidigt
am **11. August 1896**
von
Max F. Hecker
aus Köln.

Opponenten:
Richard Jungbluth, cand. phil.
Karl Leimers, cand. phil.
Wilhelm Schmidt, Kandidat des höheren Schulamts.

BONN 1896.
Buchdruckerei Jos. Bach Wwe.

Metaphysik und Ästhetik.

in ihrer Zusammenhänge nachgewiesen zu

Schopenhauer und wahrheitswandelnden indischen
Philosophen.

Inaugural-Dissertation

Erlangung der Doktorwürde

hohen phil. Facultät

Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn

Ergebenst vorgelegt von dem Candidaten Herrn

Max R. Haecker

Max R. Haecker

aus Bonn

(Inhalt)

Richard Wagner, sein Leben

Karl Wagner, sein Leben

Wagner'sche Kunsttheorie, ihr Wesen und Bedeutung.

Bonn 88

Verlag von Max Haecker

Herrn Prof. Dr. W. Bender

in Verehrung und Dankbarkeit gewidmet.

Von der hohen philosophischen Fakultät ist mir der Abdruck dieses Teilstückes meiner Untersuchung, die vollständig als selbständiges Werk unter dem Titel: „Schopenhauer und die indische Philosophie“ in Köln bei der Verlagsbuchhandlung Hübscher & Teufel erscheinen wird, gütigst gestattet worden.

Die Citate dieser Dissertation sind genommen aus folgenden Quellen:

1. Arthur Schopenhauers Sämmtliche Werke, hrsg. von J. Frauenstädt. 2. Aufl. Lpzg. bei Brockhaus 1891.
2. Paul Deussen: Das System des Vedânta. Lpzg. bei Brockhaus 1883.
3. Hermann Oldenberg: Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 2. Aufl. Berlin bei W. Hertz. 1890.

Metaphysik und Asketik,

in ihrem Zusammenhang nachgewiesen an
Schopenhauer und wahlverwandten indischen Philosophen.

Einleitung: Sociale und asketische Moral und ihre Begründung.

Bei einem Ueberblick über die sittlichen Anforderungen, wie sie von Philosophen oder Religionsstiftern an ihre Anhänger gestellt worden sind, sehen wir zwei fundamental geschiedene Gruppen auseinandertreten, wobei zwar das Objekt in beiden das gleiche bleibt: der menschliche Wille in Trieb und Affekt — aber das Ziel, das diesem als summum bonum vorgestellt wird, ein grundverschiedenes ist, so dass der ganze sittliche Process in anderen Bahnen verlaufen muss. Deutlich unterscheidet sich die natürliche, sociale Moral von der pessimistischen, asketischen, quietistischen. Nach der socialen Moral erwächst die Sittlichkeit allein aus den zahlreichen Wechselbeziehungen, die ein Band gemeinsamer Interessen um alle Menschen schlingen, soweit sie Glieder einer weiteren oder engeren socialen Gemeinschaft sind; die social-natürliche Moral fasst das Individuum als Glied der Gesammtheit und will die vielfachen Verhältnisse regulieren, die sich aus Staat und Gesellschaft ergeben. Ihre Aufgabe ist demnach, eine derartige Entwicklung der allen Menschen einwohnenden Triebe zu fördern, dass ein Konflikt derselben in den verschiedenen Individuen nach Möglichkeit vermieden werde oder doch eine solche Gestalt annehme, dass die Erhaltung des Gemeinwesens nicht gefährdet wird; in dieser Erhaltung erkennt sie ihr vornehmstes Ziel. — Die asketische Moral hingegen isolirt den Einzelmenschen,

löst ihn aus dem grossen Verbande, in den ihn ja nur äussere, zufällige Umstände versetzt haben, und weist ihn auf sich selbst zurück. Sie stellt über die äussere Arbeit, die als Pflicht des Staatsbürgers zu leisten ist, eine andere, ungleich wichtigere, die innere Arbeit an sich selbst, am eignen Ich, die Heiligung der Person, die Gesinnungsbildung. Nach ihr besteht der sittliche Process nicht, wie gemäss der socialen Moral, in geordneter Bethätigung menschlich-natürlicher Kräfte zum Zweck einer Verbesserung und Ausgestaltung gegebener weltlicher Verhältnisse, sondern in der totalen Abkehr von allen diesen, die durch eine pessimistische Wertung aller natürlichen Bedingungen als nichtig, ja direkt als unmoralisch betrachtet werden. Sie wendet sich ab von allen Aufgaben eines thätigen, schaffenfrohen Lebens und befiehlt uns, das Unrecht zu unterlassen, nicht, weil es störend in den Verlauf des Ganzen eingreifen würde, sondern weil es ein Hemmnis der eigenen Vervollkommnung bedeutet. Von einer Bekämpfung desselben, so weit es durch andere ausgeübt wird, zum Besten des Gemeinwohles, ist nur in sehr bedingter Weise die Rede; der asketischen Moral ist die Welt nichts, das eigene Seelenheil alles. Der sittliche Process wird vom Boden der Aussenwelt in das Innere des einzelnen Individuums übertragen, das in bewusster Autarkie vom Wohl und Wehe des Nebenmenschen absieht und, um die Versittlichung des eigenen Ich zu fördern, in asketischer Selbstzucht jede Forderung natürlicher Triebe unterdrückt.

Wo wir nun im Lauf der menschlichen Entwicklung, die Jahrhunderte hindurch, die asketische Ethik zu Ungunsten der natürlichen in den Vordergrund treten sehen, da verdankt sie diese bevorzugte Stellung einer vorgefassten transscendent-metaphysischen Weltanschauung.

Jegliche Ethik muss begründet sein; der Moralphilosoph, der die Gesetze sittlichen Handelns entwickelt, muss eine Quelle namhaft machen, aus der er alles wahre Wohlverhalten fliessen lässt. Das trifft zu für die beiden Formen der Ethik, für die sociale sowohl als für die pessimistisch-antisociale. Wir finden nun, dass da, wo der Mensch nur als Mensch gilt, ausgestattet mit bestimmten natürlichen Bestrebungen, als Erdenbürger, dessen wahre Heimat in der fasslichen Realität dieser Welt und nicht in einer transscendenten Daseinsform liegt, die Ethik sich, wie nicht anders möglich, nur auf die jedem Menschen angeborenen Triebe und Veranlagungen stützt, dass man alles Wohlverhalten moralischer Art rein aus der menschlichen Natur heraus erklärt und die Moralität streng anthropologisch bedingt sein lässt. In wiefern eine Philosophie in dieser Weise jeder Metaphysik entraten kann, ohne dem krassesten Materialismus anheim zu fallen, das ist hier nicht zu untersuchen; wir behaupten hier nur, dass eine Moral, die durchaus der Metaphysik sich entschlägt, notwendig die sociale Form annehmen muss; wie wir es thatsächlich bei den, jeder Metaphysik schroff entgegentretenden Systemen des Materialismus sehen. Und es bedarf keines Beweises: wo eine im wahrsten Sinne des Wortes immanente Philosophie Welt und Mensch im allgemeinen aus sich selbst heraus erklärt, und demnach die ethische Disciplin im besonderen nicht anders verfahren darf und kann, da muss, gleichwie in der sichtbaren Natur und Erde die Wurzeln des Menschen liegen, auch Ziel und Aufgabe seines Handelns auf diese Natur und Erde beschränkt bleiben. Wo das sittliche Thun zurückgeführt wird auf anthropologisch nachweisbare Triebfedern, da empfängt es den Stempel moralischen Wertes durch seine Uebereinstimmung mit den

natürlichen Gesetzen, an denen jede menschliche Gesellschaft, im höchsten Sinne der Staat erwächst. Wer die Ethik anthropologisch begründet, wird dadurch unumgänglich zu der socialen Form derselben geleitet, wie umgekehrt, alle sociale Moral sich nur aus der rein natürlichen Veranlagung des Menschen entwickeln kann. Das Hier ist des Menschen Heimat, das Hier das Feld seiner Thätigkeit.

Mit einem Schlage aber wird die Unbefangenheit, mit der ein sittlicher Mensch die natürlichen Daseinsbedingungen betrachtet, zerstört, wenn eine metaphysische Weltbetrachtung eine unübersteigbare Kluft zwischen Natur und Uebernatur aufreisst. Dann geht ein nie zu versöhnender Gegensatz durch alles Leben, alles Denken, alles Handeln; wie man auch die geschiedenen Pole nennen mag: Gott und Welt, Geist und Natur, Ding-an-sich und Erscheinung, es bleibt beständig der Gegensatz zwischen der Welt des sündigen Diesseits und der jenseitigen Welt der Heiligkeit: auf der einen Seite Verwirrung, Schuld und Leid, auf der anderen Ruhe, Seligkeit, Klarheit. Die diesseitige Welt erscheint als durchaus schlecht, verwerflich, verächtlich, die jenseitige Welt als durchaus gut, vollkommen, erstrebenswert. In jeder Metaphysik liegt der Pessimismus im Keime vorbereitet und muss sich wenigstens in einer philosophischen Disciplin auswachsen, wenn auch nur, wie bei den Eleaten, auf erkenntnistheoretischem Felde. Dann erscheint der Mensch als ein Doppelwesen: mit dem besseren Teile seines Ich haftet er in der metaphysischen Gotteswelt; seine natürlichen Triebe aber, die, wie sie sich beständig an der Natur entzünden, auch aus dieser stammen, gelten als sündlich und beflecken das übernatürliche Ich, diesen verirrtten Funken des ausserwelt-

lichen Guten. Und weil wegen der absolut unmoralischen Beschaffenheit alles empirisch-natürlichen Daseins eine Ertüchtigung desselben von vornherein als ausgeschlossen betrachtet werden muss, kann der sittliche Process nicht in der Bethätigung rein-menschlicher Funktionen zur harmonischen Organisation der Welt gesucht werden, sondern vielmehr in der Abkehr von alle diesem, in der bewussten successiven Ertötung der natürlichen, also unlauteren Triebe. Die Aufgabe, die jedem Einzelnen zufällt, und die er nur in und für sich leisten kann, ist es, dem in seiner Seele ruhenden Göttlichen die Rückkehr aus der unmoralischen Erdenform zu ermöglichen, das versprengte Gute aus der Welt des Uebels herauszuziehen, indem er den schlechteren Teil seines Wesens, den materiellen, sinnlichen, von sich abstreift, sich emancipiert von allen Forderungen seiner menschlichen Natur. Alle Verhältnisse des Diesseits werden als sündhaft betrachtet; ein sittlich gutes Handeln kann daher absolut zu diesem in keiner Beziehung stehen — die Folge ist der Quietismus. Das sittliche Streben besteht vielmehr in dem unablässigen Ringen nach der Einheit der Einzelseele mit der göttlichen Allseele, die in der inneren Heiligung, der höchsten Verklärung des Ich erreicht wird. Der ethische Process ist also nicht mehr die Bethätigung der Persönlichkeit in der Gemeinschaft zu deren sittlicher Ausgestaltung, sondern ein interner Process der Gesinnungsbildung, die die moralische Vervollkommnung des Einzelnen sich zum Ziele setzt; in sich selbst hat das Individuum die höchste menschliche Aufgabe zu erfüllen. Und diese asketisch-quietische Auffassung des Sittlichen tritt eben überall da ein, wo, wie zur Erklärung und Begründung des ganzen Weltdaseins, ebenso auch zum Fundament des Sittlichen die trans-

scendenten Kräfte der Metaphysik in Thätigkeit gesetzt werden, so dass Schopenhauer Recht hat, wenn er sagt: „Quietismus, d. i. Aufgeben alles Wollens, Askesis, d. i. absichtliche Ertötung des Eigenwillens, und Mysticismus, d. i. Bewusstsein der Identität seines eigenen Wesens mit dem aller Dinge, oder dem Kern der Welt, stehen in genauester Verbindung; so dass wer sich zu einem derselben bekennt, allmählig auch zur Annahme der andern, selbst gegen seinen Vorsatz geleitet wird¹⁾.“

So schroff nun auch die hier unterschiedenen Formen des Sittlichen einander gegenüber treten, so thun sie dies doch eigentlich nur für die theoretische Betrachtung. Denn wo die eine oder andere praktisch in die Erscheinung tritt, vermag sie sich selten vollkommen frei von Einflüssen ihres Gegenparts zu erhalten, so dass wir Fusionen beider nicht eben selten begegnen. Und zwar findet eine solche Fusion meist in der Art statt, dass eine ursprünglich sociale Moral, die als solche thatsächlich anthropologisch begründet wird, durch den Einschlag irgend einer Metaphysik in die asketische umgebogen wird und diese dann recht eigentlich als Krönung des ethischen Gebäudes erscheint. Als an ein klassisches Beispiel hierfür sei an die Ethik Platons erinnert, der seine sittlichen Forderungen, so weit sie Konstituierung und Erhaltung seiner Republik abzwecken, nicht nur auf die Natur des Menschen im allgemeinen, sondern sogar auf die bestimmte Veranlagung einzelner Stände begründet, dann aber, durch Einführung des Gedankens der transcendenten Idee des Guten-an-sich, zur asketischen Sittlichkeit fortschreitet und die Moralität in die Erhebung über die Welt der Erscheinung zur Welt der Ideen setzt.

¹⁾ W. a. W. u. V. II. p. 704.

Wenn wir nun in folgendem zeigen werden, wie bei Arthur Schopenhauer einerseits und bei seinen Geistesverwandten in der indischen Philosophie andererseits, nämlich in dem Vedântasystem des Bâdarâyana als der Dogmatik des Brahmanismus und im Buddhismus des Samana Gotama, die daselbst herrschende asketische Moral stets durch eine metaphysische Erklärung des Sittlichen zu einer solchen wird, so werden wir dabei auf ähnliche Verhältnisse stossen, als wir sie, wie gesagt, bei Platon finden.

Zunächst aber bedarf die Darstellung der innigen Beziehung zwischen Metaphysik und Quietismus in wenigen Worten einer Erweiterung. Es ist nämlich nicht durchaus erforderlich, dass die Ethik, um in die asketische Form einzugehen, sich an eine positive Metaphysik anlehnt, nach der, wie z. B. in dem Vedânta, das schlechthin Eine, das Ding-an-sich, auch das schlechthin Gute ist, vielmehr kann auch eben in den Quell aller empirischen Erscheinung auch der Ursprung alles Uebels verlegt werden, und so geschieht es bekanntlich bei Schopenhauer. Der sittliche Prozess ist aber hier wie dort der gleiche, nur dass er in letzterem Falle in der Abkehr nicht nur von der Erscheinung, d. h. der Welt besteht, sondern ebenso sehr in der Abkehr von dem Fundament der Erscheinung und so nicht mehr zwischen empirischem und absolutem Dasein, sondern zwischen Sein und Nichtsein spielt¹⁾.

§ 1. Metaphysik und Asketik in dem Vedânta.

Der Vedânta, wie er von Bâdarâyana in den Brahma-Sutra's niedergelegt und von Çankara einer eingehenden Erklärung unterzogen worden ist, lässt zwei

¹⁾ Vergl. hierzu W. Bender. „Metaphysik und Asketik. Ein Beitrag zur Geschichte der Moralphilosophie“ in dem Archiv der Geschichte der Philosophie, hrsg. von L. Stein. Bd. VI, p. 1 ff.

mehr oder weniger deutlich zu scheidende Strömungen erkennen, von denen die eine, aus dem naiven Glaubensbedürfnis altvedischer Zeit stammend und an dem unverwüstlichen Verlangen der breiten Masse nach der vertrauten Gestalt eines anthropomorph gedachten Gottes sich stärend, eine exoterische Volksreligion darbietet, während die andere, ihrem Ursprung nach jünger, die Lehren jener Religion in mystischer Weise umdeutet und eine esoterische Philosophie enthält, die in der Ueberwindung alles Theismus ihren Gipfelpunkt in dem Gedanken des All-Einen erreicht. Die orthodoxe Pietät gegen die Herzensmeinungen der Altvordern tritt dabei in schroffen Gegensatz zu den geläuterten Ergebnissen eigener Speculation und kann nur auf gewaltsame Weise mit dieser zu einem wunderlichen Gemische amalgamirt werden, das einer organischen Einheit nicht sehr ähnlich sieht. Und selbst in den theistischen Anschauungen liegen die Resultate des Denkens verschiedener Zeiten übereinander, indem der rohe Polytheismus der vedischen Urzeit nicht ganz durch den reinen Monotheismus einer späteren Epoche verdrängt worden ist. Demgemäss behauptet sich auch in der Moral die Geistesarbeit früherer Geschlechter neben derjenigen eines jungen Zeitalters; die Aufgaben, die eine stark äusserliche Auffassung des ethischen Verdienstes aus vergangenen Jahrhunderten dem sittlichen Leben stellte, muss die würdigere Erkenntnis der eigenen Gegenwart neben den ihrigen gelten lassen. Wir finden eine Ethik dreifacher Art, wie sie nacheinander aus dem Polytheismus, dem Monotheismus (Henotheismus), dem Atheismus der Identitätslehre entsprungen ist. Der Vedânta berücksichtigt drei verschiedene Kategorien von Gläubigen und Sittlich-Guten: 1. die Anhänger des altvedischen Opferkultus, 2. die frommen

„Verehrer“ des als Persönlichkeit gedachten „niederen brahman“, 3. die Wissenden, die das „höhere brahman“ als All-Einheit „erkannt“ haben — und hat für die Vertreter dieser drei Klassen ein besonderes Loos in Bereitschaft, wie er auch in jeder Klasse den Schwerpunkt des Sittlichen in ein anderes Verhalten des Menschen setzt. Wie aber der Atheismus der Identitätslehre die Vollendung der Metaphysik enthält, so gilt auch die Sittlichkeit ihrer Bekenner als die Sittlichkeit par excellence, während dem Wohlverhalten, das sich aus dem, wenn nicht praktisch, so doch sicher theoretisch überwundenen, Poly- und Monotheismus ergibt, nur ein vorbereitender Wert zuerkannt wird, als die Vorhöfe, aus dem man in das Allerheiligste des ausgesprochensten Quietismus gelangt. Diese Reste einer früher herrschenden Auffassung der Moralität, die also durchaus nicht als gleichwertig mit der Moralität der brahma-vidyâ betrachtet wird, müssen wir vorerst kurz darstellen, ehe wir uns zu jener wenden. —

1. Was zunächst die Verehrer des altvedischen Opferkultus anbelangt, für deren ungeläuterte Auffassung des Göttlichen das Pantheon der Vedahymnen noch nichts von seiner Realität eingebüsst hat, so giebt über ihren sittlichen Wert ihr Handeln, ihre That den Ausschlag; es werden gute und böse Werke unterschieden, so dass, wer Böses verübt hat, in die qualenreiche Hölle verwiesen wird¹⁾, wohingegen der Gute, der verdienstliche Handlungen verrichtet, auf dem sogenannten pitriyâna, (sc. panthâ), dem „Väterweg“ zum Monde emporsteigt,

¹⁾ Deussen. Vedânta p. 412 ff. Böse sind: „Thoren, Taumelnde, durch Reichtums Blendung Blinde.“ — Die Vorstellung des „dritten Ortes“, Deussen a. a. O. p. 394, 414 kann hier übergangen werden.

um dort zur Belohnung den Umgang mit den seligen Göttern zu geniessen¹⁾).

Diese Ethik ist vollkommener Eudämonismus; sie wendet sich an den Egoismus des Menschen, nicht ausdrücklich mit Worten, aber der That nach. Dies springt um so deutlicher in die Augen, als wir mit der guten That weiterhin eine neue Erdengeburt unter günstigen Umständen verbunden sehen, und demnach ein erfreulicher Lebenslauf, irdisches Wohlsein durch sittliches Wohlverhalten garantirt wird. Um die Moralität zu fördern, appelliert diese Ethik also durchaus an das natürliche Verlangen des Menschen nach grösstmöglichem Glück, nach höchster Befriedigung. Wir finden sie mithin mit der mächtigsten Triebfeder des Menschen innig verknüpft, mit dem jedem Leben ureigenen Egoismus, aus dem heraus das sittliche Werk vollbracht wird, wenn hier überhaupt von Sittlichkeit die Rede sein kann. Um diese Pseudosittlichkeit zu erklären, um ihre Ansprüche zu begründen, wendet sich der Vedânta thatsächlich an die Eigenliebe, wenn auch dahingestellt sein mag, wie weit er sich dieses Verfahrens bewusst geworden ist, so dass die Ethik in des Wortes vollster Bedeutung anthropologisch basirt wird. Zwar finden wir sie schon mit der im Rig-veda noch unbekannten²⁾ Lehre vom samsâra verbunden; dennoch ist von einer durchgebildeten, eigentlichen Metaphysik hier noch nicht die Rede, nach der der Mensch über seinem empirischen, physischen noch ein transscendent-metaphysisches Dasein besässe. — Trotzdem nun aber die Ethik rein anthropologisch begründet wird, glauben wir sie doch nicht eine sociale im strengsten Wortsinn nennen zu dürfen.

¹⁾ Deussen, a. a. O. p. 390 ff.

²⁾ ib. p. 385.

So gewiss es ist, dass handgreifliche Verletzungen bestehender socialer Ordnungen, wie Mord, Diebstahl, Ehebruch, Verrath, zu den sittlich verwerflichen Handlungen gerechnet wurden, so läge doch hier nur eine negative sociale Moral vor, die zur Behauptung des Vorhandenseins ihres positiven Gegenstücks nicht berechtigt. Denn dem Naturmenschen liegt sociale Arbeit zur Konstituierung von Staat und Gesellschaft als solche fern, und das Interesse an derartigen Institutionen wird weit überwogen durch die Rücksichtnahme auf das persönliche Wohl, das sich freilich nicht nur auf das unmittelbare Ich, sondern sogleich auch auf den weiteren Kreis der Familie erstreckt. Dass aber die Zugehörigkeit zu einem Stamme ebenso lebhaft empfunden wird als die zur Familie, dass sich die Peripherie schaffender Teilnahme auch über diesen hinaus erweitert, dazu braucht es einer höheren Kulturentwicklung hinsichtlich der rechtlichen Begriffe, zu der das indische Volk bei all seinen sonstigen kulturellen Errungenschaften nie sich aufgeschwungen hat. Ist doch die wahre sociale Moral in ihrem Kern erst durch die Ihering'sche Lehre vom Kampf ums Recht festgelegt worden. Dazu kommt, dass jedenfalls auch Werke rituellen Charakters als moralisch lobenswert betrachtet wurden¹⁾; diesen aber wird stets ein gewisser asketischer Zug eigen sein, der sich im Almosenspenden und namentlich im Fasten äussert. Und endlich wirkt die rein asketische Sittlichkeit des Quietismus, die wir weiterhin als die eigentliche

¹⁾ Der Unterschied zwischen Werken, die im Jenseits, auf dem Monde, und solchen, die im Diesseits, durch eine neue Geburt vergolten werden, deckt sich keineswegs mit dem Unterschied zwischen rituellen und moralischen Werken. Deussen a. a. O. Seite 421.

Sittlichkeit des Vedânta finden werden, vermittelt ihrer unmittelbaren Nähe zu mächtig, als dass sich eine wirkliche sociale Ethik frei entwickeln könnte.

2. Die zweite Klasse sittlicher Naturen wird durch die Vertreter der „niederer Wissenschaft“, der aparâ vidyâ gebildet, von jenen tiefer und reiner denkenden Bekennern eines ausgesprochenen Monotheismus, der die alte Göttervielheit durch einen allmächtigen Welterschöpfer ersetzt hat. Dieser Gott ist nichts anderes als das „niedere“, „attributhafte“ brahman, soweit es die Formen einer Persönlichkeit angenommen hat¹⁾. Wir haben es hier also schon mit Anhängern der brahma-Lehre zu thun, aber mit solchen, die das Göttlich-Ewige noch nicht im eigenen Selbst, âtman, erfasst haben, sondern dasselbe aus sich heraus projiciert und seine immanente Kraft zu einer ausser- und übermenschlichen Individualität verdichtet haben. Der Gott, den sie so ausser sich suchen und finden, muss zwar von einem höheren Standpunkte aus als nichtig bezeichnet werden, nicht weniger als die Götterschaar der Rigveda-samhitâ; für seine Gläubigen jedoch, die sich zur Mystik der Identitätslehre nicht erheben können, hat er durchaus Realität als der icvara, der Herr, der, mit allen höchsten Vollkommenheiten ausgestattet, die Welt ins Leben ruft und im Leben erhält. Um so viel reiner dieser Monotheismus als der Polytheismus der Veda-gläubigen ist, um so viel subtiler wird sich die Auffassung des Sittlichen gestalten, und wirklich finden wir den sittlichen Process von aussen nach innen verlegt und die That als solche ihrer sittlichen Bedeutung entkleidet. Man sollte nun denken, dass über sittliches

¹⁾ Wir verweisen hier auf die Ausführungen in „Schopenhauer und die indische Philosophie.“ § 7. 1

Verdienst jetzt eben jene Potenz das entscheidende Wort sprechen würde, die wir als Norm alles Wohlverhaltens anzunehmen gewohnt sind, die innere sittliche Veranlagung nämlich, die moralische Richtung des Einzelnen, sein Charakter, sein Wille, dessen blosses Symptom jede That ist. Und ein solcher Fortschritt ins Innere des Menschen nach dieser Richtung hin ist zu sehr von der Natur der Sache geboten, als dass man ihn nicht gethan hätte. So sagt schon der mythische Weise Çandilya in einer von Çankara citierten Stelle der Chândogya-Upanishad: „Fürwahr aus Willen (kratu, Gesinnung) ist der Mensch gebildet; wie sein Wille ist in dieser Welt, darnach wird der Mensch, wenn er dahingeschieden ist; darum möge man trachten nach gutem Willen.“ Dennoch hat diese Vorstellung die Herrschaft nicht errungen; vielmehr entscheidet über den ethischen Wert des Menschen unmittelbar die Beziehung, in der er sich zu seinem Gotte weiss, das mehr oder weniger innige Verhältniss, in das er sich zu diesem setzt, der grössere oder geringere Glaube, von dem er beseelt ist, die grössere oder geringere Verehrung, die er dem icvara zollt. Hier liegt schon im Keime die quietistische Sittlichkeit der Identitätslehre, die mit der intuitiven Gottesschau zusammenfällt, die das höchste moralische Verdienst in der unio mystica sucht. Gut ist nicht mehr, wer gut handelt oder guten Willens ist, sondern wer den wahren Glauben hat. — Bei alledem ist diese Ethik nicht weniger als die eben betrachtete einer roheren Zeit Glückseligkeitslehre und fusst durchaus im Egoismus. Weil der Lohn des beseligenden Glaubens vor allem darin besteht, nicht mehr wieder geboren zu werden, so fällt zwar die Aussicht auf ein glückliches Erdendasein infolge neuer Geburt fort, dafür aber ist es das

eben laufende Leben, das sich Dank der Gottesverehrung zu einem gedeihlichen und ungetrübten gestaltet. Wenn dann beim Tode die Seele des Gläubigen durch die Kopfader auszieht¹⁾, so steigt sie über den devayâna (patha), d. i. Götterpfad²⁾, zu dem geglaubten Gott empor, in das Reich des attributhaften brahman, wo sie ein Glück genießt, das, in wesentlich sinnlichen Freuden bestehend, sich nur wenig von der Seligkeit unterscheidet, die Mohammed seinen Anhängern verheißt, und in dem selbst der Geschlechtsgenuss mit jedem gewünschten Weibe nicht fehlt. Und endlich wird hier die Seele Gelegenheit finden, sich der „universellen Erkenntniss“, der erlösenden vidyâ zu bemächtigen, wodurch eben ihre Wiedergeburt verhindert wird. Diese Art der Erlösung nennt die Dogmatik kramamukti, d. i. Stufenerlösung, weil vermittelt durch die Zwischenstufe der himmlischen Herrlichkeit. Dreifach ist also der Lohn, den upâsana oder Verehrung des âparam brahma mit sich bringt, je nach dem Grade der Intensität der Verehrung: irdisches Glück, himmlisches Glück und kramamukti. So wird also die Verehrung durch die Rücksicht auf das eigene, individuelle Wohl geboten, und als Fundament der Sittlichkeit erscheint offenkundig auch hier der blosse Egoismus, wodurch die Ethik wiederum eine anthropologische Begründung erfährt. Und anders kann sie auch für den Menschen auf dieser Stufe der aparâ vidyâ nicht begründet werden. Denn ebensowenig als auf der Stufe des Polytheismus gilt hier die Seele als ein Fremdling auf Erden, der seine ursprüngliche, aber verscherzte Heimat in einer seligen Einheit mit dem Göttlichen hat. Die einzelnen Seelen

¹⁾ Deussen, Vedânta, p. 409.

²⁾ ib. p. 470 ff.

sind vielmehr ebenso ewig als brahman selbst und auch seit Ewigkeit her von ihm geschieden. Aber noch weniger als vorhin sind wir befugt, die immerhin anthropologisch basirte Moral dieser Bekenner des niederen brahman eine sociale zu nennen. Bleibt ja doch das moralische Verdienst auf den rein innerlichen Vorgang des Glaubens und Verehrens beschränkt, so dass der sittliche Prozess in der Wechselbeziehung zwischen Gott und dem Einzelnen aufgeht, ohne eine solche zwischen Mensch und Mensch festzusetzen. Daher tritt das Sittliche nach aussen auch nur in Werken rituellen Charakters in die Erscheinung, in Beten, in Fasten, in frommer Meditation, die als Mittel zur Vertiefung des religiösen Gefühles zu betrachten sind. Denn wie schon gesagt, die Ethik des Vedânta reisst in ihrem Zuge zu der asketisch-quietistischen Form auch jene anderen sittlichen Bestrebungen mit, die, hätten sie sich frei entwickeln dürfen, aus ihrer anthropologischen Begründung heraus bei der socialen Ethik angelangt wären. —

3. Es ist eine streng logische Deduktion aus den metaphysischen Grundbegriffen, die das Vedântasystem bei dem nackten Quietismus ankommen lässt. Wir wissen, dass in seiner esoterischen Lehre, von der wir jetzt handeln, der Vedânta einen schroffen Dualismus aufgestellt hat, nicht zwischen Gott und Welt, oder Geist und Materie, sondern zwischen Realität und Nichtrealität, Ding-an-sich und Erscheinung, d. h. Wahrheit und Trug¹⁾. Brahman ist das allein Reale — was immer neben ihm zu existieren scheint, die ganze Ausbreitung der Welt in „Namen und Gestalten“, scheint eben nur zu sein und ist ein Trug. Daraus folgt unmittelbar, dass brah-

¹⁾ cf. „Schopenhauer und die indische Philosophie“. § 6, 1; § 8.

man nicht allein das allein Reale in metaphysischem, sondern auch in ethischem Betracht ist: es ist nicht bloss das allein Wirkliche, sondern auch das allein Gute, wohingegen die Welt als Trug der maya auch in moralischer Beziehung keinen Wert beanspruchen darf. Alles Handeln ist nur dann als sittlich zu bezeichnen, wenn es sich direkt auf brahman bezieht und muss unumgänglich verwerflich sein, wenn es sich auf Verhältnisse der nichtigen und wahrhaft unmoralischen Welt der Erscheinung richtet. Durch solche Betrachtung muss alle sociale Moral im Keim erstickt werden. Dazu kommt, dass der Pessimismus jede Kraftbethätigung in der leidvollen Welt dem Fluche der Vergänglichkeit und Erfolglosigkeit preis giebt. Denn wenn auch der Pessimismus des Vedânta als eine blossе Schale nachgewiesen werden kann, hinter der sich eigentlich der Optimismus verbirgt¹⁾, enthüllt er doch eben nur unserem kritischen Blick diese seine wahre Natur, während nicht zu bezweifeln steht, dass der Vendântist den Pessimismus an den seltenen Stellen, wo er ihn zu Worte kommen lässt, in ganzer Tragweite als vernichtendes Urteil über den Wert der Welt auffasst.

Aber noch mehr ergibt sich aus jenem Dualismus: nicht allein die Ablehnung alles socialen Thuns, sondern die jeden Thuns überhaupt: der vollkommene Quietismus. Brahman ist absolut von der Welt verschieden, und alle Prädikate, die dieser zukommen, müssen von ihm ausgeschlossen bleiben, vor allem die Veränderlichkeit, deren Begriff sich unmittelbar mit dem der Vergänglichkeit, also Nichtigkeit deckt. Jegliches Thun aber hat als Ziel eine Veränderung seines Objekts, darum kann also brahman selbst nie Objekt irgend eines Handelns werden, d. h. im Thun jeglicher Art kann nimmermehr das sitt-

¹⁾ „Schopenhauer und die indische Philosophie“ § 14,1.

liche Wohlverhalten bestehen. Aber auch nicht in der Gesinnung; denn auch diese ist undenkbar ohne eine Thätigkeit, eine solche des Willens nämlich. So bleibt von allen menschlichen Grundkräften allein das Erkennen, zu dessen Resultaten man ohne eigenes Zuthun zu gelangen scheint, weil sie vom Objekt der Erkenntnis ausgehen. Das Wesen der Sittlichkeit wird daher in einen Erkenntnisakt gesetzt, dessen Objekt brahman ist, in die mystische Intuition, vor der die Welt der Erscheinung schwindet und die All-Einheit sich darstellt. Der sittliche Process vernichtet den Trug, dem gemäss brahman sich selbst als eine Vielheit von Individualseelen erschien, und lässt in geläuterter Erkenntnis alle Unterschiede im Seelig-Einen untergehen.

Der Begriff der Erlösung überhaupt ist undenkbar ohne jenen metaphysischen Dualismus zwischen brahman und der Welt der maya. Erst infolge dieses Gegensatzes muss die empirische Welt als Stätte der Entzweiung und Nichtigkeit erscheinen, erst infolge dieses Gegensatzes kann der Seele die Aufgabe erwachsen, sich von den Banden der Vielheit zu befreien und die Einheit mit brahman anzustreben. Alles wahrhaft moralische Verhalten hat dieses Ziel vor Augen und empfängt daher seinen specifisch ethischen Charakter. Die Identitätslehre im Besonderen drückt der Sittlichkeit ihren bestimmten Stempel auf, den des Quietismus. Eine jede Seele ist brahman ganz und ungeteilt, und brahman ist das Ding-an-sich, darum weder kartar noch bhoktar, weder handelnd noch geniessend, weil sowohl Handeln als Geniessen Vielheit und Veränderlichkeit voraussetzt, indes brahman über die Formen der bloss empirischen Realität hinausliegt. Daher ist also auch die Seele an sich weder handelnd noch geniessend, wie Çankara sagt:

„Das Thätersein kann der Seele nicht von Natur eigen sein, weil dann keine Erlösung möglich wäre. Denn wäre der Seele das Thätersein von Natur eigen, so gäbe es davon keine Befreiung, wie für das Feuer keine von der Hitze; ohne Befreiung vom Thätersein aber ist die Erreichung des Zieles der Menschen nicht möglich; denn das Thun ist seinem Wesen nach ein Leiden“¹⁾. Erst durch ihre trügerische Vereinzelung zur Individualseele vermittelt der auf dem Nichtwissen, der avidyâ, beruhenden upadhi's oder „Beilegungen“ erscheint sich die Seele als kartar oder bhoktar. Also beruht alles Handeln, das Thätersein der Seele wie die gesamte Individualität auf der avidyâ: „nur der Wahn ist es, der zu allem Thun treibt“²⁾, das nur dadurch zu Stande kommt, dass ich meinen Leib, der doch als vergänglich nicht mein Selbst ist, dennoch für mein Selbst halte, ihn und die von ihm getragenen Sinnesorgane³⁾. Es ist folglich nichtig, wie die Ziele, denen es zustrebt. Der Vedânta kennt daher kein wertvolles Handeln, keine Arbeit, die um ihrer selbst willen zu thun wäre, keine kraftfröhliche Gestaltung weltlicher Verhältnisse; ihm ist das alles auf dem Truge der maya basirt. Aber auch das rituelle Werk hat keinen wahrhaften Wert. Opfer, Almosengeben, Vedastudium, die gesammten vom Schriftkanon vorgeschriebenen Pflichten haben Bedeutung und Wirksamkeit nur innerhalb des samsâra⁴⁾, weshalb sie denn auch nach erlangter Erlösung wegfallen. Die Erlösung selbst, auf die der sittliche Lebenswandel abzielt, ist daher nimmer durch irgend welches Werk zu

1) Deussen, a. a. O. p. 342.

2) ib. p. 324.

3) ib. p. 58, 192 ff.

4) ib. p. 449.

erlangen¹⁾; denn sie ist die Erlösung von der Individualität, in der jede That unumgänglich wurzelt. Sie ist die ewige Frucht der vidyâ, des Wissens, des sam-yagdarçanam, der „universellen Erkenntnis“, während die That, als endlich, nur endlichen Lohn zeitigen kann. In diesem Sinne heisst es: „Gleichwie hienieden der Genuss, den man durch die Arbeit erworben hat, dahinschwindet, so schwindet auch im Jenseits der durch die guten Werke erworbene Genuss dahin²⁾“. Ja, der Glaube, durch Werke der Erlösung teilhaftig werden zu können, ist dieser direkt hinderlich:

„In blindes Dunkel fährt, wer im Nichtwissen lebte,
In blinderes wohl noch, wer nach Werkwissen strebte³⁾“.

Auch moralische Läuterung wird abgewiesen⁴⁾. Die Erlösung besteht eben in nichts anderem als in dem Innerwerden der von Urbeginn bestehenden Identität der Einzelseele mit dem wonnevollen brahman: im Augenblick der Erkenntnis ist die Erlösung vollbracht⁵⁾.

Ist nun durch die heilende vidyâ die moksha zu Stande gekommen, so werden alle früher gethanen Werke vernichtet, d. h. sie, von denen im Zustande des samsâra infolge der Lehre vom karman das zukünftige Geschick des Menschen abhing, werden nun als leere Schatten nachgewiesen, als Gaukelbilder ohne irgend welche Realität, als durchaus nichtig. Sie haben alle Bedeutung verloren und sind, als ob sie nie gewesen wären. Wie das zugeht, erklärt Çankara wie folgt: „Das brahman, welches der von mir früher für

1) Deussen p. 434.

2) ib. p. 172.

3) ib. a. a. O. p. 209.

4) ib. p. 435

5) ib. p. 440.

wahr gehaltenen Naturbeschaffenheit des Thäterseins und Geniesserseins entgegengesetzt ist und seiner Naturbeschaffenheit nach in aller Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Nicht-Thäter und Nicht-Geniesser ist, dieses brahman bin ich, und darum war ich weder vor- dem Thäter und Geniesser, noch bin ich es jetzt, noch werde ich es jemals sein¹⁾“. Alle früher begangenen Handlungen zerstieben wie Schaumblasen, lösen sich auf, wenn die moksha den Erlösten mit dem ewigen brahman vereinigt hat, wie schon der — auch von Schopenhauer rühmend citirte²⁾ — Vers der Mundaka-Upanishad besagt:

„Wer jenes Höchst-und-Tiefste schaut,
Dem spaltet sich des Herzens Knoten³⁾,
Dem lösen alle Zweifel sich,
Und seine Werke werden nichts.“

oder ein Vers der Bhagavad Gita:

„Wie Feuers Glut das Holz in Asche wandelt,
So der Erkenntnis Feuer aller Werke“.

Alle Werke, nicht nur sündhaftes⁴⁾, auch gutes Werk⁵⁾. „Wer solches weiss“, sagt die Brihadâraryaka-Upanishad, „den überwältigt beides nicht, ob er darum (weil er im Leben war) das Böse gethan hat, oder ob er das Gute gethan hat; sondern er überwältigt beides, ihn brennt nicht, was er gethan hat und was er nicht gethan hat.“

Wir haben also gesehen,

a) Worin der sittliche Process besteht, der den Menschen zur Erlösung führt, nicht nämlich in der

1) ib. p. 456.

2) W. a. W. u. V. II. p. 697.

3) d. h. der Knäuel der upadhi's.

4) Deussen, a. a. O. p. 455.

5) ib. p. 457.

Läuterung sündhafter Triebe zu moralischer Vollkommenheit, die sich in Thaten der Gerechtigkeit oder Menschenliebe äussert, sondern allein in der Erreichung einer intuitiven Erkenntnis, deren Objekt brahman als die absolute All Einheit ist;

b) wie die Erlösung durch Beseitigung aller vorher begangenen Handlungen den Wissenden von den Flecken aller Werke, auch der guten, reinigt, und fragen weiterhin

c) wie der Erlöste sich das Bewusstsein seiner Identität mit brahman erhält? Und da ist es a priori klar: wie keine Werke die Erlösung herbeiführen konnten, so können sie auch nicht ihren Besitz garantieren — wodurch der Quietismus seinem Gipfelpunkt entgegengeführt wird. Für den Erlösten giebt es durchaus kein Gesetz mehr, wie ein von Çankara angeführter Vers der smṛiti¹⁾ sagt:

„Der Mann, der an dem Selbst sich freut,
Am Selbst sein Genüge findend
Und seinen Frieden in dem Selbst,
Für den ist keine Pflicht mehr bindend²⁾“.

Alle die Aufgaben also, die dem Menschen das Leben, die Allgemeinheit stellen mag, existieren für den Erlösten nicht mehr. Er streift alle Bande von sich ab; alle Gebote und Verbote fallen weg für den Seligen, der das samyagdarçanam erreicht hat³⁾. Das ist eben sein „Schmuck und Stolz, dass nach Erkenntnis der Seele als brahman alles Thun-sollen aufhört, sowie auch

¹⁾ smṛiti-Tradition. Dazu rechnet Çankara vor allem die weltlichen Epen, wie das Mahabhâratam nebst dessen Episode der Bhagavadgita, und das Gesetzbuch des Manu.

²⁾ Deussen a. a. O. p. 448.

³⁾ ib. p. 323.

alles Gethan-haben¹⁾.“ Die Familie hat fürderhin keinen Anspruch an ihn: „Wozu brauchen wir Nachkommen, wir deren Seele diese Welt ist²⁾?“ Namentlich sind unter den Geboten, die nunmehr ihre Verpflichtung eingebüsst haben, die Forderungen des rituellen Gesetzes verstanden. Çankara sagt darüber: „Da das Wissen allein die Ursache ist, durch welche das Ziel des Menschen erreicht wird, so sind, nach Erlangung dieses Zieles durch das Wissen, die Werke der açrama's³⁾ wie Feueranzünden u. s. w. nicht (weiter) zu beobachten“⁴⁾. Der Weise mag nun thun oder lassen, was ihm beliebt⁵⁾, die Erlösung ist ein unantastbares Gut, das über alles irdische Wesen hoch hinausliegt, das auch durch keine Frevelthat mehr geschmälert werden kann. Auch hierfür seien Belege angeführt, ein Spruch der Maitri-Upanishad:

„Wie zu dem Berge, der in Flammen steht,
Gazelle nicht, noch Vogel geht,
So naht die Sünde, wie man sie auch nennt,
Dem Manne nicht, der brahman kennt.“⁶⁾

und der von Çankara angeführte Vedaspruch:

„Das ist des Brahmanfreundes ew'ge Majestät,
Dass er nicht wächst durch Werke und nicht minder wird;
Man folge ihrer Spur, wer sie gefunden hat.
Der wird durch böse Werke weiter nicht befleckt⁷⁾“;
denn, „wie an dem Blatte der Lotosblüte das Wasser

1) ib. p. 87 und 3.

2) ib. p. 438 f. 448;

3) über die vier açrama's „Uebungsstadien“: ib. p. 17.

4) ib. p. 88 Anm. 49, p. 449.

5) ib. p. 438.

6) E. Hardy: Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens, Münster, 1893. p. 228.

7) Deussen a. a. O. 211.

nicht haftet, so haftet keine böse That an dem, der Solches weiss¹⁾“.

Sonach zeitigt die Erlösung keine Frucht, die auch vom Nächsten mitgenossen werden könnte; sie bringt keine Thaten der Menschenliebe hervor, sie lässt den Heiligen nicht seine Kräfte in den Dienst der Allgemeinheit stellen, um die Not der Mitgeschöpfe zu lindern. Sie ist ein Zustand, der seine Bedeutung nur für den Besitzer hat. Und sie wird nicht erlangt durch die natürliche Sittlichkeit, der gemäss der Mensch verliehene Gaben ausbildet und anwendet in freudiger Arbeit um weltlich-greifbare Lebenszwecke, nicht durch die positive Sittlichkeit, die sich Ausgestaltung des Daseins zur Aufgabe setzt, die uns im lebendigen Wechselverkehr mit Unseresgleichen unser Tagewerk treu erfüllen heisst, damit das Geschlecht der Nachgeborenen den Boden geebnet, das Leben leichter finden möge — nein, sie wird erreicht durch die asketische Sittlichkeit des Quietismus, jene verneinende Sittlichkeit, der die Lösung von der Welt und ihrer Pflicht als einzig ersehenswertes Ziel erscheint und das Individuum aus dem allgemeinen Menschenverband heraushebt. Diese Sittlichkeit heftet den Blick, vor dem jedes kulturelle, sociale Schaffen als nichtig zerstoben ist, in unverrückbarer Starrheit auf jenes Eine, Unbewegliche, das keiner Aenderung, keiner Entwicklung fähig ist. Der Quietismus lässt die Gestalten der Welt teilnahmelos an sich vorüberziehen, ohne sich ihrer zu bemächtigen. In seine Selbstgenügsamkeit dringt kein Ton werkhätiger Liebe, opfermutigen Mitleids. Da drückt eine schwere, schwüle Luft alle Willensbewegung darnieder, eine tödliche

¹⁾ ib. p. 455.

Müdigkeit liegt auf allem Wollen, nirgend erhebt sich eine frische, kühlende Brise, die für einen befreienden Atemzug Raum schüfe. Der lebendige Quell des Blutes, der den Gliedern Kraft verleiht, stockt und versumpft und versiegt. Und das Alles infolge der Verquickung der Ethik mit der Metaphysik. Weil der Vedânta die Seele unmittelbar an der ganzen Natur des ausserweltlichen brahman participieren lässt, muss er das Verständnis für immanente Moralität verlieren und alle Bedingungen einer solchen hinter sich lassen. Die Seele und brahman sind schlechthin identisch, von Natur aus, darum kann der sittliche Process nur auf einen intellektuellen Vorgang zurückgehen und sein Ziel, die höchste Blüte aller Moralität dann erreichen, wenn durch plötzliche Erleuchtung des Intellekts der Schleier der maya durchschaut und die All-Einheit erkannt wird. Brahman selbst ist durchweg reine, vollkommene Geistigkeit; infolge einer unbegreiflichen Trübung seiner Geistesklarheit durch avidyâ erscheint es sich selbst als in die Vielheit individueller, der Qual anheimgegebener Seelen zersplittert; aber jene Trübung muss wieder der richtigen Erkenntnis weichen, was allein durch einen rein geistigen Akt möglich ist, durch den Uebergang vom Nichtwissen zum Wissen. Ein solcher Uebergang ist nicht zu erzwingen, nicht zu befehlen; „das Nichtwissen“, sagt Çankara, „wird getilgt durch Belehrung allein“, während alle Befehle, alle Gesetze socialer oder ritueller Art die erlösende Intuition nicht herbeizuführen vermögen¹). Durch die von der Mataphysik stipulirte innige Verbindung der Seele mit dem rein geistigen, niemals wollenden, niemals handelnden brahman wird der Ethik ihr bestimmter Charakter angewiesen, durch den transscendenten Ge-

¹ Deussen, a. a. O. p. 225 ff.

danken der unbewegten All-Einheit der Quietismus begründet. — Die Arbeit, die der Mensch an und in sich zu leisten hat, besteht in der Reinigung seiner Erkenntnis, nicht seines Charakters, in einer intellektuellen, nicht einer moralischen Ertüchtigung¹⁾.

§ 2. Metaphysik und Asketik im Buddhismus.

Die Millionen, die seit Buddhas Auftreten sich zu ihm, zu seiner Lehre, zu seiner Gemeinde bekannten, haben sich von je über zwei streng gesonderte concentrische Kreise verteilt, über den inneren Kreis der Mönche, der Asketen, samana's, und über den äusseren der Laien, Verehrer, upâsaka's. Während für den Mönch nach dem Vorbilde des brahmanischen Weisen die vollständige Aufgabe der Heimat und aller häuslichen Bequemlichkeiten und Verpflichtungen, das ziellose Wandern, das Bettelleben *conditio sine qua non* war, verblieben die upâsakas in den natürlichen Schranken bürgerlichen Lebens und berufsmässiger Thätigkeit, ohne jedoch von der Forderung mönchisch-asketischer Selbstzucht gänzlich frei zu bleiben, so dass wir sie dem Stande der sogenannten Tertiarier vergleichen können, die sich den christlichen Mönchsorden der Franziskaner als weiterer Ring mit minder strengen Lebensformen anschlossen. Die upâsaka's bilden für die Gemeinde der bhikkhu²⁾ oder Bettler gewissermassen die Basis, auf der sich jene erhebt; die Gesammtheit wie der Einzelne kann ihrer nicht entraten; denn wenn die Gesammtheit sich vor allem am Zuzug aus den Kreisen der Verehrer stärkt, so bedarf der einzelne Bettler des einzelnen Wohlthäters, der ihm Speise und Kleidung reicht und den Erkrankten

¹⁾ ib. p. 435.

²⁾ Sanskrit: bhikshu; wir geben die buddhistische Terminologie nach Oldenberg im Pâli.

mit Arznei versorgt. Die buddhistische Ethik muss demnach auch diese „Hausbewohner“, diese Laienjünger berücksichtigen; ihretwegen muss der Quietismus zu einer Art socialer Moral erweitert werden, zu einer Anerkennung gesellschaftlicher Tugenden und Pflichten, wobei man sich freilich hütet, diese natürliche Moralität als gleich berechnigte Schwester neben die asketische zu setzen. Vielmehr hat die natürliche Sittlichkeit nur so viel Wert, als sie die Grundlage der naturflüchtigen bildet; sie läutert sich zu der Moral der Bettler und Quietisten, der allein wirkliche Bedeutung zukommt. Das Feuer, das diese Läuterung bewirkt, ist die Metaphysik.

Die sittlichen Vorschriften des Buddhismus laufen vor Allem auf die Anempfehlung dreier Tugenden hinaus: Rechtschaffenheit, Versenkung und Weisheit¹⁾. Von diesen drei Kardinaltugenden enthält nur die erste das Wesen der socialen Moralität, die Rechtschaffenheit, die ihrerseits wieder drei Klassen tugendhafter Handlungen begreift: die fünffach gegliederte eigentliche Rechtschaffenheit, (d. h. die Rechtlichkeit), das Wohlwollen und die Wohlthätigkeit. Wir finden also neben den Rechtspflichten auch die Tugendpflichten vertreten, welche letztere in dem Vedânta keineswegs die ihnen gebührende Betonung erhalten haben. Demgemäss verlangt die Rechtlichkeit die Anerkennung fremden Eigentums durch das Verbot des Diebstahls; sie schützt die Ehe durch das Verbot des Ehebruchs; sie will Treu und Glauben, die notwendige Basis alles socialen Zusammenlebens, erhalten und fördern durch das Verbot der Lüge; sie erkennt das Recht aller Wesen auf das Dasein an und verbietet den Mord, auch den der Tiere. Dann

¹⁾ Oldenberg a. a. O. p. 310 ff.

schreitet die Ethik von den in der fünffachen Rechtsschaffenheit oder Gerechtigkeit liegenden Rechtspflichten zu den Tugendpflichten fort und predigt das Wohlwollen gegen alle Geschöpfe, die Eintracht, die Toleranz, die freundliche Gesinnung, die sich in der Mildthätigkeit vollendet. Eben diese Tugend ist es, der vor allem die Loblieder der Mönchsdichter erklingen, deren Bethätigung seitens der Laien die besitzlosen Bettler natürlich auch am meisten schätzen mussten. Offenbar haben wir hier mehr als blosse Ansätze einer socialen Moral, wie denn der Buddhismus trotz seiner Verachtung der Kastenunterschiede gewisse sociale Bedingungen des Lebens respektirte: die Mönchsweihe durften keinem ertheilt werden, der sich durch seinen Eintritt in den Orden anderweitigen natürlichen Pflichten zu entziehen suchte, keinen Soldaten, Leibeigenen, Schuldnern, keinen Minderjährigen, die der Einwilligung der Eltern nicht theilhaft waren¹⁾. Auch in die Zahl der Laienjünger wurden Händler mit Waffen, Gift, geistigen Getränken nicht aufgenommen²⁾. Fragen wir nun, wo das Fundament dieser socialen Moral liegt, wie man die Ansprüche der natürlichen Pflichtenlehre motiviert, so führt uns die Antwort zum krassesten Eudämonismus. Ein jeder vollbringt das Gute, weil es zu seinem eigenen Besten dient, weil er von seiner Pflichterfüllung eine unmittelbare Förderung eigenen Wohlseins, eigenen Glückes erwartet. Was wir für die Rudimente einer vergangenen Auffassung des Sittlichen im Vedânta-systeme höchstens erschliessen konnten, thut der Buddhismus naiv, offen, ohne daraus das geringste Hehl zu machen: er begründet alle Sittlichkeit durch die uns so unsittlich

¹⁾ Oldenberg a. a. O. p. 371.

²⁾ ib. p. 411 Anm. 1.

dünkende Triebfeder des nackten Egoismus. Er weiss, dass man das Gute thut um des Lohnes willen, und das Böse unterlässt aus Furcht vor der Strafe. „Es gehört“ sagt Oldenberg, „zu den wenigst erfreulichen Zügen der altbuddhistischen Litteratur, dass sich in ihr eine ganze Sammlung von Erzählungen findet, (Vimānavatthu), welche das Thema vom Wohlthun als der vortheilhaftesten Capitalsanlage in unermüdlicher Wiederholung, genau nach einem und demselben Schema von unübertrefflicher Plumpheit variieren oder vielmehr nicht variieren¹⁾.“ In eben diesem Sinne heisst es im Cariyâ Pitaka: „Ein Landmann, der ein fruchtbares Feld sähe und keinen Samen darauf streute, würde nicht nach Frucht trachten. So auch ich, der ich nach dem Lohn guter Werke begehre, wenn ich ein herrliches Feld des Handelns sähe, und nicht Gutes thäte, würde nicht nach dem Lohn der Werke trachten“²⁾. Und worin der Gewinn oder Verlust besteht, den man durch sein Thun erlangt, möge folgende Stelle lehren: „Fünffach, ihr Hausbewohner, ist der Verlust eines, der Uebles thut aus Mangel an Gerechtigkeit. Erstens gerät er in grosse Armut durch seine Saumseligkeit, zweitens hat er überall einen bösen Namen, drittens wagt er kaum unter die Menschen zu gehen, viertens ist er voller Angst im Augenblicke des Todes und fünftens nach dem Tode wird er in einem unseligen Zustande des Leidens und des Wehes wiedergeboren. Fünffach ist aber auch der Gewinn eines, der Gutes thut durch Ausüben der Gerechtigkeit. Erstens erwirbt er grosses Vermögen durch seinen Fleiss, zweitens hat er überall einen guten Namen, drittens getraut er sich in jede Gesellschaft der Menschen zu

¹⁾ ib. p. 315, Anm. 2.

²⁾ ib. p. 311.

gehen, viertens stirbt er ohne Angst und schliesslich nach dem Tode wird er in einem seligen Zustande im Himmel wiedergeboren“¹⁾. Alles moralische Handeln, so weit es sich in der Welt kundgiebt, lässt der Buddhismus daher aus dem Egoismus hervorgehen, wodurch die weltliche Moral wiederum anthropologisch begründet wird, durch den mächtigsten Trieb, der uns allen gemeinsam ist. Unbekümmert darum, ob ein solches Handeln im vollsten Sinne ein moralisches zu nennen ist, hält der Buddhismus daran fest, dass naturgemässes Streben nach persönlichem Vorteil Quell und Ursprung alles Rechtthuns sei. Und diesem Eudämonismus der socialen Moral werden wir in der asketischen wiederbegegnen, aber in ganz besonderer Form.

Die sociale Moral dient, wie schon gesagt, der quietistischen, zur Basis; denn ihre Gebote haben im Grunde auch für den Mönch verbindliche Kraft. Aber gleich wird die fünffache Rechtschaffenheit der Laien-jünger zu einer zehnfachen erweitert, indem zu den für die upâsaka's geltenden Geboten noch fünf andere hinzugefügt werden, die dem bhikkhu auch die Verachtung der unschuldigen Freuden des Lebens, der Freude an Musik und Gesang, Kränzen und Wohlgerüchen zur Pflicht machen, sowie auch die Verachtung aller Annehmlichkeiten, wie eine solche z. B. durch die Ruhe auf bequemem Lager entsteht. Und wenn nun noch dazu kommt, dass das Verbot des Ehebruchs durch das Verbot jeglichen Geschlechtsgenusses überhaupt verdrängt wird, so sehen wir die Rechtschaffenheit in ganz asketischer Weise umgedeutet; die Moral wandelt sich unmittelbar, nachdem sie auf die Mönche bezogen wird, aus der so-

¹⁾ E. Hardy: Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken Münster 1890, p. 59.

cialen in die asketische um. Wir dürfen daher wohl annehmen, dass sie schon in ihrer natürlichen Form den Keim zu der weltflüchtigen Askese in sich trug; wie dem in der That auch ist. Wenn die sociale Sittlichkeit auch, wie wir sahen, anthropologisch begründet ist, so liegt die Gefahr, in die antisociale umzuschlagen, ihr darum so nahe, weil sie auf dem Egoismus, auf eben diesem Punkte der menschlichen Natur und auf keinem andern fusst. Denn dadurch wird eine Kluft des rein praktischen Interesses zwischen der Aussenwelt und dem eigenen Selbst aufgerissen, und alles Handeln innerhalb natürlicher Grenzen geschieht nicht der Welt, sondern dem eigenen Ich zu Liebe. Die Welt mit ihren Verhältnissen tritt gegen das Ich in den Hintergrund; sie ist nicht um ihrer Selbst willen Gegenstand der Bearbeitung, sondern eine jede That, auch wenn sie sich auf Objekte socialer Art richtet, hat nur so viel Bedeutung, als sie zur Förderung und Ausgestaltung des eigenen Ich beiträgt. Der Ertrag des socialen Handelns für den Nebenmenschen beschränkt daher seinen Wert auf den eines *opus supererogationis* und gewinnt bald den Charakter eines *Adiaphoron*. Von da aber ist es bis zur gänzlichen Verwerfung aller natürlichen Thätigkeit nicht mehr weit, und der Fortschritt dazu ist dem Masse, in dem der Egoismus das Ich in den Vordergrund drängt, direkt proportional. Gesellt sich dann noch eine pessimistisch-nihilistische Metaphysik hinzu, die alle weltlichen Daseinsbedingungen dem Loose unaufhörlichen Leidens überantwortet, so ist der Quietismus vollendet.

Wenn wir also den Keim der asketischen Moral schon in der natürlichen Ethik entdecken, so wird es uns nicht wundern, auch diese hier und dort asketisch gefärbt zu finden. Ja, wir würden selbst dann eine solche Färbung wahrnehmen, wenn jener Keim nicht

in der natürlichen Sittlichkeit verborgen läge, darum, weil ohnehin von der weitaus wichtigeren quietistischen Ethik ein verwirrendes Licht auch auf die sociale fiel.

So soll auch der „Hausbewohner“, der Laie, der upâsaka fasten, keine Kränze tragen, keine Wohlgerüche lieben, nicht auf bequemem Bette ruhen. Auch er soll eheliches Leben meiden, „als ob's ein Haufen glüh'nder Kohlen wär'“, und die Ehe ist nur ein Zugeständnis für den Beklagenswerten, der sich zu schwach fühlt, „zu gehn auf reinen Wegen“¹⁾. Mehr aber als solche Bestimmungen direkt asketischer Art spricht für das Vorhandensein einer Atmosphäre quietistischer Sittlichkeit in und über der natürlichen Moral das eine, dass der ethische Trieb nicht als eine positive, gestaltende, sondern als eine negative, verhindernde Kraft aufgefasst wird. Demgemäss sind der Verbote mehr als der Gebote! Auch das Gebot des Wohlwollens muss unter dem Gesichtspunkte einer verneinenden Sittlichkeit betrachtet werden. Wenn das Christentum als höchstes Gesetz aufstellt, den Feind durch Wohlthaten zu überwinden, ihn zu lieben, so verbietet der Buddhismus zwar, den Feind zu hassen, ohne aber über dieses rein negative Verbot zu einer positiven Norm schaffensfreudiger Liebe hinauszugehen²⁾. Wir werden auf diesen negativen Zug der socialen Moral, wenn man überhaupt jetzt noch von einer solchen sprechen kann, noch einmal zurückkommen.

Als der Buddhismus bei der anthropologischen Begründung seiner socialen Moral unglücklicher Weise gerade auf den Egoismus als das sittlich-verbindende Moment geriet, stellte er dadurch nicht allein die wirklich ethische Bedeutung seiner Moralität in Frage,

¹⁾ Hardy: Buddhismus p. 84.

²⁾ Oldenberg a. a. O. p. 312 ff.

sondern legte auch den Keim, aus dem die quietistische Sittlichkeit, den schwachen Nebenschössling der natürlichen überwuchernd, zu vollster Blüte heranwachsen konnte, indem er von vornherein durch Einführung des rein praktischen Interesses einen fundamentalen Unterschied zwischen der Person des Subjekts und der Welt des Objekts, zwischen Ich und Aussenwelt zu Ungunsten der letzteren konstituierte. Zu diesem Unterschied tritt ein weiterer, wichtigerer, den die Metaphysik selbst einführt, der niemals auszusöhnende Gegensatz zwischen nirvâna und samsâra. Die Metaphysik hat richtig erkannt, dass alle Zustände unter der direkten Einwirkung des Kausalnexus stehen, aber, diese Erkenntnis unberechtigter Weise bis in ihre letzten Konsequenzen verfolgend, hat sie alle Objekte in einen beständigen Fluss sich folgender Zustände restlos aufgelöst, so dass in ewiger Veränderung sich nichts dauernd erhält und alles sankhâra ist, ein Sich-Gestalten, kein Gestaltetes. Und diese Anschauung wird sofort bei ihrem Auftreten pessimistisch ausgebeutet; durch den ruhelosen Wechsel aller Erscheinungen wird ein nie gestilltes Leid und unaufhörliche Qual über alle Welt getragen; denn Glück kann nur im ungestörten Genuss eines dauernden Gutes liegen, indes in Wirklichkeit sich jeder Genuss unter den Händen verflüchtigt. Die Struktur des Seins begründet unmittelbar dessen eudämonologische Beschaffenheit, und der Pessimismus steht und fällt mit der Kausalitätsformel. In dem Vedânta wurde durch die metaphysische Idee des brahman die ganze Welt in allen Verhältnissen zum Schein und Trug herabgedrückt und dadurch das auf die Welt gerichtete Handeln als nichtig erwiesen; im Buddhismus ist dieselbe Welt infolge der unumschränkten Geltung eines

metaphysischen Gesetzes leidvoll, und leidvoll muss daher auch jedes natürliche Handeln sein. Der Egoismus, der alles Leid flieht, kann daher unmöglich seine Zustimmung zu socialer That geben. — Nun tritt das Reich des nirvâna in einen schroffen Gegensatz zum Reich des samsâra. Gleichviel, ob wir nirvana als das absolute Nicht oder das Sein im höchsten Sinn betrachten,¹⁾ so viel steht fest, dass es das Land der vollkommenen Seligkeit, der stillsten Ruhe, des ungetrübten Friedens ist, in dem das Kausalitätsgesetz keine Macht mehr hat. Alles Handeln, soweit überhaupt von Handeln die Rede sein kann, muss sich demnach auf nirvâna beziehen; der sittliche Process muss im nirvâna auslaufen und darin bestehen, dass der Mensch sich von den peinigenden Fesseln des samsâra mehr und mehr befreit. Er basiert daher im letzten Grunde immer noch auf dem Glückseligkeitsbedürfnis des Einzelnen, auf dem Egoismus, der aber hier von einem empirischen zu einem transscendenten erweitert wird und nicht mehr, wie beim natürlichen Handeln, immanentes, sondern metaphysisches Glück und Wohlsein anstrebt. Das Ich bleibt durchaus im Vordergrund stehen. In jener oben angeführten Trinität der Kardinaltugenden werden neben der vorbereitenden socialen Tugend der Rechtschaffenheit die eigentlich sittlichen, d. h. quietistischen Tugenden der Versenkung und der Weisheit genannt. Aber zu diesen kann nur der gelangen, der vorher die Pflicht der sittlichen Arbeit an sich selbst zu Ende geführt hat.²⁾ Diese ist recht eigentlich die Vorhalle, durch die man aus der profanen socialen Moral in das

¹⁾ „Schopenhauer und die indische Philosophie“. § 18.

²⁾ Oldenberg a. a. O. p. 328 ff.

Heiligtum der asketischen gelangt. Auch diese Pflicht erscheint dreifach gegliedert, sie gebietet 1. Beherrschung der Sinne, 2. Wachsamkeit und Aufmerksamkeit, 3. Bedürfnislosigkeit. Hier liegt erst der wahre Angelpunkt, um den die gesamte buddhistische Ethik sich dreht: die Vernichtung des „Durstes“, die Ertötung des Verlangens, die Verneinung des Willens. In rastloser, unermüdlicher Selbstzucht soll man jede Regung natürlicher Triebe ersticken, ängstlich die Thore der Sinne bewachen, dass nichts durch sie eingehe, das irgendwie sündige, qualbereitende Leidenschaften aufregen könnte. Denn die That als solche ist bloss äusserliches Symptom; ihre wahre Bedeutung gewinnt sie durch den treibenden Willen. Das Begehren ist die eigentliche unsittliche Potenz, mit dem, wie die zweite heilige Wahrheit lehrt, das unermessliche Leiden verbunden ist, weil es nach der Welt begehrt, der Stätte ewigen Kummers. Der Wille, der an den vergänglichen Lüsten haftet, der Wille ist es, der sich der wahren Seligkeit entgegenstellt — in beständiger Arbeit am eigenen Ich muss er daher bekämpft und unterdrückt werden. Daher sagt Buddha zu dem Versucher Mâra: „Wer das Leiden erkannt hat, woher es stammt, wie mag der Mensch sich dem Begehren zuwenden? Wer da weiss, dass irdisches Leben eine Fessel ist in dieser Welt, der Mensch möge üben, was ihn davon frei macht.“¹⁾ Weil demnach der Wille ein unmoralischer von Haus aus ist, deshalb sahen wir auch, dass in der socialen Moral die Verbote die Gebote weit überwiegen. Denn der Mensch gilt von Natur als untüchtig zum Guten, und die Sittenlehre muss vor allem darauf ausgehen, seine unsittlichen Triebe zu zügeln. Es nimmt nicht Wunder,

¹⁾ ib. p. 336.

dass Schopenhauer mit einer solchen Auffassung durchaus einverstanden ist. Er sagt, diese prohibitive Moral rühmend: „Die Buddhaisten gehn in Folge ihrer tieferen, ethischen und metaphysischen Einsichten, nicht von Kardinaltugenden, sondern von Kardinallastern aus, als deren Gegensätze, oder Verneinungen, allererst die Kardinaltugenden auftreten.“¹⁾ Darum kann auch die buddhistische Ethik das Wohlwollen gegen alle Wesen, das sie verlangt, zu einer werktätigen Liebe nicht verklären; denn auch die Liebe ist ein „Haften“, eine Regung des Durstes, des Willens, und als solche unmoralisch und zu unterdrücken. Gelassenheit, Gleichmut — Stumpfheit ist das buddhistische Ideal. „Die mir Schmerz zufügen und die mir Freude bereiten, gegen Alle bin ich gleich; Zuneigung und Hass kenne ich nicht. In Freude und Leid bleibe ich unbewegt, in Ehren und Unehren; überall bin ich gleich. Das ist die Vollendung meines Gleichmuts.“²⁾ — In Selbsterkenntnis und Selbstprüfung, in Selbstbewachung und Selbstherrschaft wird der schweren Pflicht der Arbeit am eigenen Ich genügt. „Durch dein Ich sporne dein Ich an; durch dein Ich erforsche dein Ich; so wirst du dein Ich wohl bewahrend und wachsam in Seligkeit leben, o Mönch. Denn des Ich Schutz ist das Ich; des Ich Zuflucht ist das Ich; deshalb halte dein Ich im Zaum, wie der Händler ein edles Ross.“³⁾ Um die Erforschung des Ich allein dreht sich auch der ganze Kultus, weshalb er auch so dürftig ausgefallen ist. Alles in allem haben wir hier es sicher, im Gegensatz zum Vedânta, mit einer moralischen Umgestaltung des

¹⁾ Parerga II. § 111 p. 217.

²⁾ Oldenberg a. a. O. p. 321 cf. auch ib. p. 315 Anm. 1.

³⁾ ib. p. 329.

Charakters zu thun: „Ueberwinden der Ichheit Trotz wahrlich ist höchste Seligkeit.“¹⁾ In dieser Umgestaltung liegt der eigentliche sittliche Process; aber es ist nicht zu verkennen, dass er dem Glückseligkeitsbedürfnis der Menschen dient. Nirvâna wird nur darum angestrebt, weil es über Geburt und Sterben, Alter und Krankheit, Leid und Kummer hinausliegt, also aus Egoismus, aus Rücksicht auf das Ich, das Selbst. Seligkeit, Glück, Leidlosigkeit, Sittlichkeit sind identische Begriffe. Und doch wissen wir, dass es gar kein Ich, kein Selbst giebt. Einerseits wird also anempfohlen, das Ich allen Ernstes zu suchen, zu bewachen, zu vertiefen; andererseits wird seine Annahme als unstatthaft verworfen. Vier Grundübel giebt es, die zu überwinden hat, wer die höchste Stufe der Vollendung erreichen will: neben der Sinnlichkeit, der Täuschung, der Unwissenheit die Individualität.²⁾ Und ist nicht das Selbst ein Trug? Ist die Persönlichkeit nicht nur ein Haufen wandelbarer sankhâra's?³⁾ So bekämpft der Buddhismus die Sonderexistenz aus Egoismus und seine Ethik lehrt selbstsüchtige Selbstlosigkeit.

Wie dem auch sein mag, gewiss ist, dass die buddhistische Ethik sich im vollkommensten Quietismus vollendet. Durch die Anerkennung der unumschränkten Herrschaft des Kausalitätsgesetzes giebt man die ganze Welt einer pessimistischen Beurteilung preis, die durch den Gegensatz zum leidlosen nirvâna noch verschärft wird. Der sittliche Wert des Menschen, sein Charakter, seine natürlichen Triebe können sich einer gleichen Wertschätzung nicht entziehen. Darum darf die Sittlichkeit nicht im Handeln liegen, im Handeln, das

1) ib. p. 129.

2) Hardy: Buddhismus p. 61.

3) „Schopenhauer und die indische Philosophie“ § 11, 3.

weltliche Objekte zum Ziel und menschliche Kräfte, äusserer oder innerer Art, zur Bedingung hat. Die Sittlichkeit muss vielmehr darin bestehen, dass man, alles wirkliche Wirken unterlassend, sich von der Welt abkehrt, was seinerseits nur durch gewaltsame Unterdrückung aller Triebe und Affekte möglich ist. In dieser Unterdrückung also besteht der sittliche Process, der zwischen samsâra und nirvâna statt hat, den Menschen jenem entführend, diesem annähernd. Das Motiv zu solcher Selbstentäusserung wirkt direkt in die lebendig erfasste, intuitive Erkenntnis des Leidens alles Daseins gesetzt, so dass es für den Buddhisten keine höhere Aufgabe giebt, als für sich dieser Erkenntnis nachzutrachten. Alle Anforderungen weltlicher Lebensbedingungen sind dagegen nichtig, verschwinden vor dem Auge dessen, der allein auf eigene Heiligung sein Streben richtet. „Ihr Jünger“. spricht Buddha, „ich bin von allen Banden gelöst, von göttlichen und menschlichen. Auch ihr seid von allen Banden gelöst, ihr Jünger, von göttlichen und menschlichen.“¹⁾ Weib und Haus verlässt der Asket, um als Bettler zu leben, von den Almosen frommer Laien, nicht von dem Ertrage redlicher Arbeit mit Kopf oder Hand. Ackerbau ist verboten: „ein Mönch, welcher die Erde gräbt oder graben lässt, ist der Busse schuldig.“²⁾ Die höchsten Tugenden des Mönches, durch die er sich der Heiligkeit versichert, sind Versenkung und Weisheit.³⁾ In die Einsamkeit geht er hinaus, in den Wald, den Buddha lobt, in die Bergeshöhle, indes Regenströme den Pfad der Lüfte füllen, und hier, in Weltabgeschiedenheit, hält er

¹⁾ Oldenberg a. a. O. p. 142.

²⁾ ib. p. 382.

³⁾ ib. p. 337 ff.

Einkehr in das Innere und ruht nicht, bis der Geist, in starrer Kontemplation auf nirvâna gerichtet, sich alles realen Inhalts entäussert hat. Und die Weisheit endlich, die Krone, der Siegespreis alles sittlichen Strebens, ist die Erkenntnis der heiligen Wahrheiten, eine Erkenntnis, die allein dem Wissenden Frucht trägt, die zwar abstrakt, durch Worte anderen mitzuteilen, aber nimmermehr wirklich zu übermitteln ist.

Durch die ausschliessliche Richtung der Sittlichkeit auf nirvâna ist also auch dem Buddhismus der Gedanke an den Segen schaffender, freier Thätigkeit verwehrt. Auch für ihn ist die Welt kein Objekt der Bearbeitung, aber auch nicht eigentlich ein Gegenstand der Verachtung, des Abscheus; denn dieses würde den „Durst“ zur Bedingung haben. Die Welt ist ihm gleichgültig. Gewiss hat neben religiösen Motiven diese Indifferenz weltlichen Verhältnissen gegenüber hauptsächlich dazu beigetragen, dass der Kastenunterschied keine Beachtung mehr erfuhr, wie andererseits die gleiche Indifferenz den Buddhismus hinderte, die ihm wohl zugeschriebene Rolle eines socialen Reformators zu übernehmen. Erhob doch sogar auf ethischem Gebiet die Gemeinde der Mönche keinen Einspruch gegen ärgerliches Leben ihrer eigenen upâsaka's.¹⁾ Bezeichnend für den buddhistischen Quietismus ist die Erzählung, wie Mâra, der buddhistische Satan, den Siegreich-Vollendeten dadurch dem Leben und sich wiederzugewinnen sucht, dass er ihm den Gedanken nahelegt, als ein mächtiger König zu regieren „mit Gerechtigkeit, ohne dass er tötet oder töten lässt, ohne dass er Bedrückungen übt oder üben lässt, ohne dass er Schmerz leidet oder Anderen Schmerz zufügt“ — welchen Ge-

¹⁾ Oldenberg a. a. O. p. 409 ff.

danken aber Buddha mit Entrüstung von sich weist.¹⁾ Der innere Gewinn, den er für sich aus seiner Selbstgenügsamkeit zieht, und die Hoffnung, durch seine Predigt auch andere zu gleicher Weltabgeschiedenheit erziehen zu können, steht ihm höher als der Segen, der sich aus gerechter Regierung über ein glückliches Volk ergiesst. Der socialen Moral will man überhaupt bloss einen vorbereitenden Wert zuerkennen; sie schliesst den Ring der Wanderung nicht auf. Die Blüte aller Moralität bleibt die Selbstverneinung, und nur ein Mönch kann arhat, d. i. Heiliger werden.²⁾ Die weltlichen Tugenden, die man dem upâsaka vorschreibt, haben für den Mönch keine Verpflichtung mehr; aber, da man das doch wohl nicht offen eingestehen mag, schiebt man ihnen eine verwandte, asketische unter. So verzerrt man z. B. die sociale Pflicht der Wohlthätigkeit zur asketischen Selbstaufopferung, die bereit ist, nicht nur Weib und Kind dem bettelnden Brahmanen hinzugeben,³⁾ sondern auch das Leben selbst, wie es beides Buddha in seinen Vorexistenzen that, ersteres als Prinz Vessantara, letzteres als ein Häslein,⁴⁾ wo er mit seinem Fleisch den Hungrigen speiste.

Zum Schlusse sei hier noch einer besonderen Seite der buddhistischen Ethik gedacht, die ihr ebensowenig zum besonderen Ruhme gereichen kann als ihre innige Verbindung mit dem Eudämonismus, des sittlichen Pedantismus, der ihr durchgängig anhaftet und zu jenem unmittelbar in Beziehung steht. Weil man die Willensregungen sammt und sonders verdammt und zu

¹⁾ ib. p. 336.

²⁾ ib. p. 344, 345.

³⁾ ib. p. 326.

⁴⁾ ib. p. 327.

ersticken sich beeifert, so ist für Thaten wirklichen Mitleids und freier Gerechtigkeit nicht eine Triebfeder unwillkürlicher Gutherzigkeit anzunehmen, nicht ein instinktiver Drang zu helfen, zu schonen, sondern allein die vernünftige Ueberlegung, so dass alles gute Handeln nach vorgefassten Maximen sich entwickelt. „All unser Wesen hängt an unserem Denken; das Denken ist sein Edelstes; im Denken hat es sein Dasein.“¹⁾ Die grundlose Selbsthingabe in den Akten werktätiger Liebe ist darum vollkommen ausgeschlossen; wer edel handelt, der weiss, dass solches zum eigenen Besten geschieht, wie sehr bezeichnend die Geschichte vom verständigen Knaben Lebelang darthut.²⁾ Namentlich aber die oben erwähnte Pflicht der Wachsamkeit auf sich selbst soll in so pedantischer Weise betrieben werden, dass es uns wahrhaft lächerlich anmuten würde, wenn nicht eben jenen kleinlich-peinlichen Vorschriften der Aufmerksamkeit auf jeden, selbst den unbedeutendsten Vorgang innerhalb des leiblich-geistigen Lebens, wie z. B. auf Aus- und Einatmen, durch das ängstliche Streben nach wahrem Heile ein Heiligenschein fast rührender Gewissenhaftigkeit verliehen würde. Demgemäss verläuft das ganze Leben des Mönches in streng geregelten Normen: „So musst du herzugehen, so musst du fortgehen, so musst du hinblicken, so musst du umherblicken, so musst du deine Glieder einziehen, so musst du sie ausstrecken, so musst du Gewand und Almosenschale tragen.“³⁾ Aus eben diesem Pedantismus heraus wird die Ernsthaftigkeit rühmend eingeschärft:

¹⁾ Oldenberg a. a. O. p. 332.

²⁾ ib. p. 316.

³⁾ ib. p. 384.

„Ernsthafter Sinn zur Ewigkeit leitet, Leichtsinn das Thor des Todes erschliesst,
Frei sind vom Sterben ernsthaft Gesinn'te, Leichtsinn'ge kaum noch ausser dem Grab.“¹⁾

Eben dahin gehört ferner die durchgängige Katalogisierung und Klassificierung ethischer Begriffe; vier Grundübel müssen vermieden, zehn Fesseln gesprengt, fünf Arten geistiger Knechtschaft gebrochen, fünf Arten geistiger Dürre überwunden werden.²⁾ Fünffach ist die Rechtschaffenheit des Laien, zehnfach die des Mönches. Der Gedankensünden giebt es drei, der Wortsünden vier, der Thatsünden drei.³⁾ — Auch die Stufen der Versenkung werden methodisch festgestellt. Ueberall macht sich ein bewusstes Ausgehen vom Gedanken, vom Begriff geltend — unmittelbares sittliches Handeln, instinktives Wohlwollen wird verworfen.

Aus unserer Darstellung ergibt sich, dass die Sittlichkeit nicht unbedingt ein Verhältnis zwischen dem weltabgekehrten Asketen und einem positiven Urprincip aller Erscheinung konstituieren muss, um die asketische Richtung einzuschlagen; es ist bekannt, dass der Buddhismus einen metaphysischen Quell alles Seins nicht kennt.⁴⁾ Wenn daher der Vedânta sein nirvâna in brahman verlegen kann, in das bestimmtest Nachweisbare, das Ding-an-sich, so muss dagegen der Buddhismus ein solches bloss postulieren, ohne auch nur den geringsten Aufschluss über seine Natur geben zu können. Das aber hat für die Entwicklung der Ethik zum Quietismus keine Bedeutung; für diese ist das eine aus-

¹⁾ Hardy: Buddhismus p. 62.

²⁾ ib. p. 61.

³⁾ ib. p. 66.

⁴⁾ „Schopenhauer und die indische Philosophie.“ § 6,2.

schlaggebend, dass einer nichtigen oder unmoralischen Welt des Diesseits eine selige, lautere Welt des Jenseits übergeordnet wird, zwischen denen der sittliche Process spielt. Wie im übrigen jene Welt des Jenseits gedacht wird, ob sie als das Reich des Dinges-an-sich dem der Erscheinungen zu Grunde liegt oder ob sie gar ein Reich des vollkommenen Nichts ist, ist von keinem Belang.

§ 3. Metaphysik und Asketik bei Schopenhauer.

In wohl keinem anderen philosophischen Systeme lässt sich die Behauptung, dass jede sociale Moral anthropologisch begründet wird, sie dann aber, wenn als letzter Erklärungsgrund die Metaphysik herangezogen wird, unausbleiblich und augenblicklich in die quietistische Weltflucht umschlägt, so einleuchtend erweisen als in der Philosophie Schopenhauers, nicht allein aus dem innern Grunde ihres Gedankenganges, sondern auch infolge des rein äusserlichen Umstandes, dass Schopenhauer seine Ethik vornehmlich an zwei Stellen dargestellt hat und zwar jedes Mal von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus, so dass, was in der einen Darstellung die Hauptaufmerksamkeit auf sich ziehen soll, in der anderen kaum gestreift wird. In seinem Hauptwerk kam Schopenhauer von seinen metaphysischen Voraussetzungen, auf denen er synthetisch die Ethik aufbauen konnte, weshalb diese in völliger Weltverneinung und ausgesprochenem Quietismus ihre Vollen- dung findet, ohne der weltlichen Moral die ihr gebührende Stellung zu gönnen; die Preisschrift: „Ueber das Fundament der Moral“ hingegen muss, von keinerlei Metaphysik unterstützt, direkte Thatsachen

der Menschennatur zu Grunde legen und gelangt dank dieser anthropologischen Begründung zur socialen Moral oder wenigstens zu einer nahverwandten Schwester der socialen Moral, den Quietismus kaum erwähnend. — Wir wenden uns zunächst zu der Behandlung der Ethik in der genannten Preisschrift, um zu zeigen, wie Schopenhauer allen Ernstes seine sociale Sittlichkeit anthropologisch erklärt, um dann zu sehen, wie diese sich zur asketisch-quietistischen auswächst, sobald das ursprünglich Begründende selbst als ein Zu-Begründendes, metaphysisch Zu-Begründendes aufgefasst wird.

Trotz aller Einwendungen, sagt Schopenhauer, die immer die Skepsis gegen die Annahme einer wirklich vorhandenen Moralität erheben kann¹⁾, giebt es unbedingt Handlungen von specifisch moralischem Werte. Es ist das ein unumstössliches Faktum für ihn; ja, es ist sogar ein Faktum, „dass, trotz der grossen Religionsverschiedenheit auf Erden, der Grad der Moralität, oder vielmehr Immoralität, durchaus keine jener entsprechende Verschiedenheit aufweist, sondern, im Wesentlichen so ziemlich überall derselbe ist“²⁾. — Wenn wir also das Vorkommen moralischer Handlungen anerkennen, so geht unsere nächste Frage dahin, was es denn sei, das diese Handlung zur guten, moralischen und jene zur schlechten, unmoralischen stempelt, und jedenfalls muss, eben wie nach Buddha, diese entscheidende Potenz in der Gesinnung liegen, aus der die Handlungen entspringen, in der Absicht, dem treibenden Motiv. — Moralisch ist nun nach Schopenhauer jede That nur dann, wenn sie nicht aus dem Egoismus entspringt. Er sagt: „Als das Eigentümliche und Charakteristische derselben (der

¹⁾ Ethik § 13, p. 186.

²⁾ ib. p. 233.

guten Handlungen) finden wir die Ausschliessung derjenigen Art von Motiven, durch welche sonst alle menschliche Handlungen hervorgerufen werden, nämlich der eigennützigen, im weitesten Sinne des Wortes“¹⁾). Egoismus und moralischer Wert einer Handlung schliessen einander schlechthin aus. — Hier sehen wir einen grossen, fundamentalen Unterschied zwischen Schopenhauer und der indischen Philosophie, namentlich dem Buddhismus. Dieser letztere lässt, wie wir gesehen haben, die Selbstsucht das richtende Wort über die sittliche Bedeutung einer That sprechen, als hätte er sich zu Nutzen gemacht, was Schopenhauer über die Entstehung des Begriffs des Guten sagt, dass wir ursprünglich gut eben nur das nennen, was unserm individuellen Willen dienlich ist²⁾). Schopenhauer hingegen will durch die Entdeckung eines egoistischen Motivs, wenn es das einzige war, den moralischen Wert einer Handlung ganz aufgehoben, und wenn es accessorisch wirkte, ihn geschmälert wissen. Aber sollte dieser Unterschied nicht ein bloss äusserlicher sein, während der Kern der Sache der gleiche ist? Wie werden dieser Frage überraschende Antwort erst am Schlusse geben und halten uns zunächst an die vorab nicht zu missdeutenden, klaren Worte Schopenhauers, nach denen jeder Eudämonismus keinen sittlichen Wert beanspruchen darf und kann. — Das negative Kennzeichen aller Moralität ist also: völliger Ausschluss der egoistischen Motive, woraus sich als positives Merkmal ergibt, dass moralisches Verdienst nur dann erworben wird, wenn der active Teil bei seinem Handeln oder Unterlassen ganz allein das Wohl und Wehe eines Anderen im Auge hat. Es „kann

¹⁾ ib. p. 204.

²⁾ W. a. W. u. V. I, p. 425 ff.

die moralische Bedeutsamkeit einer Handlung nur liegen in ihrer Beziehung auf Andere: nur in Hinsicht auf diese kann sie moralischen Wert oder Verwerflichkeit haben und demnach eine Handlung der Gerechtigkeit oder Menschenliebe, wie auch das Gegenteil beider sein¹⁾. Alle Moral oder Unmoral ist daher altruistisch und so, recht eigentlich social und nur dieses, indem sie das friedliche Zusammenwohnen der Menschen bezweckt die Basis des erspriesslichen Zusammenwirkens. Alle Moral ist social; ja, Schopenhauer geht sogar so weit zu behaupten, dass nur da von Immoralität zu reden sei, wo ein Anderer wirklich geschädigt wird — wo der Nächste keine greifbare Beeinträchtigung erfährt, hat sich nichts Unmoralisches ereignet. Für unreine, niedrige, boshafte Gedanken und Wünsche ist nach Schopenhauer der Mensch nicht verantwortlich; sie dürfen sein Gewissen nicht belasten²⁾. Denn, so heisst es an anderer Stelle³⁾, sie deuten bloß an, „was der Mensch überhaupt, nicht was das den Wunsch fühlende Individuum zu thun fähig wäre.“ „Daher beschweren, bei gesundem Gemüte, nur Thaten das Gewissen, nicht Wünsche und Gedanken.“ Damit setzt sich Schopenhauer nun in offenbaren Widerspruch zu der sonst von ihm mit Eifer vertretenen Ansicht, dass nur Wunsch, Streben, Gesinnung über den moralischen Wert des Menschen entscheiden, wenn er z. B. sagt: „weil in der Moral der Wille, die Gesinnung der Gegenstand der Betrachtung und das allein Reale ist, gilt ihr der feste Wille zum zu verübenden Unrecht — dem wirklich ver-

¹⁾ Ethik p. 206.

²⁾ Ethik p. 169.

³⁾ W. a. W. und V. I p. 354.

übten Unrecht ganz gleich, und sie verdammt den solches Wollenden als ungerecht vor den Richterstuhl¹⁾.“ Dieser Widerspruch lässt sich nicht dadurch beseitigen, dass man einen Unterschied zwischen augenblicklichem Affekt und beständiger Willensrichtung macht, der unbedingt fundamental sein müsste, wogegen aber die Thatsache spricht, dass jeder Affekt, er sei von noch so kurzer Dauer, in sich selbst die Kraft trägt, zu unausrottbarer Leidenschaft anzuwachsen — weshalb auch er als sündhaft zu beklagen ist, und so geschieht es oft genug vom Gewissen sittlich sensitiver Menschen, auch bei gesundem Gemüte. Wie dem aber auch sein mag, wir sehen, dass Schopenhauer zuweilen geneigt ist, nur der verletzenden That, nicht dem verletzenden Gedanken moralische Bedeutsamkeit beizumessen, wodurch die Moral, als im faktischen Verkehr der Menschen allein hervortretend, socialen Charakter annimmt.

Die Moral nun, deren Handlungen durch ihre blosse Definition, wie wir sehen, als sociale gedeutet werden, muss nun nach Schopenhauer anthropologisch begründet werden. Alle Begriffe, so ist seine Meinung, die nicht eine gültige Beglaubigung aus dem Wesen der menschlichen Natur oder dem der objektiven Welt beigebracht haben, die irgend aus anderer Quelle geschöpft sind, etwa aus der theologischen Moral und dem Dekalog, sind in der philosophischen Ethik Fremdlinge und werden hinausgewiesen. Dazu kommt, dass die moralische Triebfeder, weil sie den ihr entgegenstehenden Egoismus bekämpfen soll, ebenso real wie dieser sein muss, von dem wir wissen, dass er mit dem innersten Kern des Menschen auf's festeste verbunden, ja sogar mit ihm identisch ist. Demgemäss weist Schopenhauer

¹⁾ ib. p. 406.

als Fundament alles Wohlverhaltens einen unmittelbaren Grundtrieb der menschlichen Natur nach: im Mitleid. Das Mitleid ist nach ihm keine aus der Luft gegriffene Behauptung, keine aprioristische Seifenblase gleich dem Kantischen Sittengesetz, sondern es ist „eine unleugbare Thatsache des menschlichen Bewusstseins, ist diesem wesentlich eigen, beruht nicht auf Voraussetzungen, Begriffen, Religionen, Dogmen, Mythen, Erziehung und Bildung; sondern ist ursprünglich und unmittelbar, liegt in der menschlichen Natur selbst, hält eben deshalb unter allen Verhältnissen Stich, und zeigt sich in allen Ländern und Zeiten; daher an dasselbe, als an etwas in jedem Menschen notwendig Vorhandenes, überall zuversichtlich appelliert wird, und nirgends gehört es zu den „fremden Göttern“. Hingegen nennt man den, dem es zu mangeln scheint, einen Unmenschen; wie auch „Menschlichkeit“ oft als Synonym von Mitleid gebraucht wird.“¹⁾ In Wirklichkeit ist aber, so verschieden auch die moralische Veranlagung der Menschen sein mag, keiner unter allen ganz vom Mitleid entblösst.²⁾ Wohl ist der Vorgang des Mitleids ein Mysterium, und doch ein alltäglicher,³⁾ so dass er seine entschiedene und wahrhaft wundersame Wirksamkeit „zu allen Zeiten, unter allen Völkern, in allen Lagen des Lebens, auch im gesetzlosen Zustande, auch mitten unter den Gräueln der Revolutionen und Kriege, und im Grossen wie im Kleinen, jeden Tag und jede Stunde“⁴⁾ äussert. — Wenn also Schopenhauer die Bahnen, in denen der sittliche Process verläuft, durch die natürliche Veranlagung des

1) Ethik p. 213.

2) ib. p. 201, 252 u. ö.

3) ib. p. 229.

4) ib. p. 235.

Menschen bestimmt sein lässt, und in Sonderheit alles Wohlverhalten auf die Triebfeder des Mitleids zurückführt, so hat er dadurch, wie er sich mit Befriedigung bewusst ist, die Ethik anthropologisch begründet, die eben deshalb eine sociale zu nennen ist, indem sie das Verhalten des Menschen zum Nebenmenschen normiert. Zwei Tugenden gehen unmittelbar aus dem Mitleid hervor: die freie Gerechtigkeit und die Menschenliebe. Die nähere Ausführung, wie diese Tugenden sich aus dem Mitleid entwickeln, können wir hier übergehen; es ist klar, dass das Mitleid nicht allein mich abhält, einem Anderen Unrecht zuzufügen, sondern auch, diesen negativen Charakter durch einen positiven überwindend, mich antreibt, dem Notleidenden thatkräftige Hülfe angedeihen zu lassen. Die Gerechtigkeit achtet aus rein moralischem Antrieb das Eigentum eines Jeden im weitesten Sinne und bildet so die Basis, auf der sich allererst der Verkehr der Menschen untereinander nach allen Richtungen hin entfalten kann; die Menschenliebe sucht offenkundige Leiden zu lindern und ist in unermüdlicher Arbeit bestrebt, das Loos der Gesamtheit dadurch zu bessern, dass sie möglichst vielen Individuen die Bürde des Jammers erleichtert. Auf menschlich-reale Zwecke gerichtet, aus menschlich-realen Grundkräften entsprungen, spielt der sittliche Process lediglich zwischen dem Menschen und Menschen. Die sociale Ethik ist anthropologisch begründet.

Die Schopenhauer'sche Ethik, auf diesem Standpunkt mit der indischen verglichen, muss fraglos vor dieser den Preis davon tragen. Der rührende Zug des Mitleids, aus dem Schopenhauer alle Handlungen von sittlichem Wert hervorgehen lässt, ist bei den Indern ohne Bedeutung. Der Vedânta erklärt jedes Leid für

nichtig, jede Qual für illusorisch; wie könnte er daher dem Mitleid diese Schopenhauer'sche fundamentale Wichtigkeit beimessen? Ihm ist es ein Wahn zu leiden, wenn andere leiden;¹⁾ ihm wird die in jedem Schmerz liegende Täuschung besonders dann deutlich, wenn der Schmerz über den Leib hinausgeht, bei dem Anblick der Leiden selbst von eigenen Kindern und Freunden.²⁾ Und auch das buddhistische „Wohlwollen gegen alle Wesen“ ist weit davon entfernt, sich mit dem wahren Mitleid zu decken. Dieses wird vielmehr als unsittlicher Trieb aufgefasst; denn es gehört den Regungen des „Durstes“ an. Demgemäss heisst es im Sutta Nipâta: „Wer mit Freunden und Vertrauten Mitleid hat, verliert (seinen) Vorteil (aus den Augen), indem er einen gefesselten Geist hat.“³⁾ Von lauterer Menschenliebe ist keine Rede, das Dhammapada verlangt geradezu:

„Vermeide Liebe für irgend etwas zu hegen, dessen
Verlust
Schmerzt allezeit. Wer Liebe und Hass nicht kennt,
nur der steht fessellos da.“⁴⁾

Der Buddhismus leitet, wie wir wissen, alle Moralität aus der vernünftigen Ueberlegung ab, und eben gegen diese Verbindung von Tugend und Reflexion erklärt sich Schopenhauer auf das Entschiedenste, indem vernünftig handeln noch bei weitem nicht tugendhaft handeln ist.⁵⁾ Er verwirft die bekannte Forderung

¹⁾ Deussen, Vedânta p. 448.

²⁾ ib. p. 322.

³⁾ G. Hardy: Buddhismus Anm. 59 (zu p. 22).

⁴⁾ ib. p. 64.

⁵⁾ W. a. W. & V. I. p. 69; p. 434 ff. p. 320; W. a. W. & V. II. p. 163 ff. Ethik p. 150 ff. u. ö.

Kants, dass jede moralische Handlung aus reiner überlegter Achtung vor dem Gesetz und nach dessen abstrakten Maximen, kalt und ohne, ja gegen alle Neigung geschehen solle,¹⁾ und muss daher auch den Pedantismus der buddhistischen Ethik verwerfen. Begriffe und Grundsätze betrachtet er nur als ein Reservoir, in das sich die Quelle aller Moralität ergiesst,²⁾ aus dem völlig vernunftlosen, instinktiven Gefühle des Mitleides heraus. —

Auf das Mitleid als ihr Fundament hat also Schopenhauer die Moral zurückgeführt; dieses ist ihm, wie er mit einem von Goethe entliehenen Ausdruck sagt, das Urphänomen. Aber doch nur Phänomen, das als solches weiterhin einer metaphysischen Deutung fähig und bedürftig ist. Wird diese Deutung gegeben, so wird alle Moral metaphysisch begründet und muss, wie sie es weiterhin thatsächlich thut, in Weltflucht und Quietismus verlaufen. — Mehrfach betont Schopenhauer, dass, wie z. B. die Naturwissenschaft zur Erklärung der als *qualitates occultae* bei allem empirischen Forschen zuletzt stehen bleibenden Kräfte der Metaphysik nicht entraten kann, so auch die ethische Disciplin erst dann ihre Aufgabe vollständig gelöst hat, wenn die zu aller Moralität treibende, ihrem eigentlichen Wesen nach aber immer noch unbekannte Kraft des Mitleids eine rein metaphysische Deutung erhält. Nach ihm „muss in der Philosophie das ethische Fundament, welches es auch sei, selbst wieder seinen Anhaltspunkt und seine Stütze haben an irgend einer Metaphysik, d. h. an der gegebenen Erklärung der Welt und des Daseins überhaupt; indem der letzte und wahre Aufschluss über das innere Wesen des Ganzen der Dinge notwendig eng zusammen-

¹⁾ W. a. W. & V. I. p. 623 ff.

²⁾ Ethik p. 214.

hängen muss mit dem über die ethische Bedeutung des menschlichen Handelns, und jedenfalls Dasjenige, was als Fundament der Moralität aufgestellt wird, wenn es nicht ein blosser abstrakter Satz, der, ohne Anhalt in der realen Welt, frei in der Luft schwebt, sein darf, irgend eine, entweder in der objektiven Welt, oder im menschlichen Bewusstsein gelegene Thatsache sein muss, die, als solche, selbst wieder nur Phänomen sein kann und folglich, wie alle Phänomene der Welt, einer ferneren Erklärung bedarf, welche dann von der Metaphysik gefordert wird.“¹⁾ Und um so mehr, als nach Schopenhauer in jeder wirklich moralischen Handlung etwas liegt, das über diese empirische Welt hinausdeutet. Eben dadurch erhält eine That ihren ethischen Charakter, dass sie sich über das erscheinende Dasein hinauserstreckt, der Ewigkeit angehört und mit dem ganzen Dasein der Welt und dem Loose des Menschen in engster Beziehung steht.²⁾ — Schon in dieser Auffassung der Ethik sehen wir ihre Wendung zu einer weltflüchtigen Sittlichkeit vorbereitet. Denn während der socialen Moral die That sich nur durch ihre Beziehung auf die reale Welt und deren Verhältnisse als sittlich dokumentiert, nimmt nach der asketischen Ethik das Sittliche seinen specifischen Charakter aus einer anderen Welt als die der Erfahrung, auf die es keinen Bezug hat — wie es Schopenhauer eben von jeder Moralität verlangt.

Der Vedânta konstituierte einen vollkommenen Gegensatz zwischen empirischem, relativen Dasein einerseits und transscendentem, absoluten Dasein andererseits; der Buddhismus einen solchen zwischen Dasein überhaupt und Nicht-Dasein; Schopenhauer hat beide Gegen-

¹⁾ Ethik p. 109.

²⁾ ib. p. 260 ff.

sätze in seiner Philosophie vereinigt und unterscheidet 1. die Welt in ihrer bloss empirischen Realität von der Welt des Dinges-an-sich, wie der Vedânta, und 2. die Welt der Willensbejahung von der Welt der Willensverneinung, also wie der Buddhismus das Dasein überhaupt von dem Nichtsein überhaupt. Im Gegensatz zur Willensverneinung besagen Willensbejahung, Ding-an-sich, Welt der Erscheinung dasselbe, sind sogar identisch, indem wir das Ding-an-sich, den Willen gar nicht anders als sich bejahend denken können, wodurch die Welt der Erscheinung sofort gesetzt ist, unter sich aber treten sie wieder in zwei schroffe Gegensätze auseinander, in die Welt der Erscheinung, der die Vielheit, und die Welt des Dinges-an-sich, der die Einheit eignet, indes die Bejahung Charakteristikon beider ist. Daher also der doppelte Gegensatz, der drei übereinanderstehende Stufen erzeugt: Sein in der Vielheit, Sein in der Einheit, Nichtsein (oder Sein in einer uns total unbekannten und nie zu ergreifenden Form). Der Gegensatz der ersten und zweiten Stufe ist der vedantistische, der der zweiten und dritten der buddhistische. Dieser doppelte, an sich rein metaphysische Gegensatz wird nun ethisch verwertet, der Art, dass das Mitleid, die Quelle aller socialen Moral, aus dem Gefühl des ersten, die Askese, die Sittlichkeit des Quietismus, aus dem des zweiten Gegensatzes entspringt, wie wir nun im Einzelnen zeigen wollen.

1. Dem Ding-an-sich, dem Willen, steht die Erscheinung gegenüber. Während der Wille nur Eines ist, ist die Erscheinung, weil sie erst durch den Intellekt und das principium individuationis möglich wird, eine vielheitliche. Der Wille ist nur Eines, aber seine Erscheinungen sind gesondert, getrennt, unzählbar, sehr

verschieden, ja entgegengesetzt, und jede von ihnen muss, sobald sie nur mit Bewusstsein verbunden ist, sich allein für real halten. Denn einmal enthält sie sowohl den ganzen Willen als auch den ganzen Intellekt, dann aber sind ihr die übrigen Erscheinungen eben nur als solche gegeben, so dass sich jedes Individuum seiner selbst ganz unmittelbar, aller anderen Individuen aber bloss mittelbar, gewissermassen als schattenhafter Phänomene bewusst ist. Aus dieser irrigen Betrachtungsform entspringt der Egoismus. Jeder will nun Alles für sich, will alles besitzen, wenigstens beherrschen, und was sich ihm widersetzt, möchte er vernichten, denn jeder glaubt in seiner Person die gesamte Realität vereinigt zu haben ¹⁾ Und doch sind die anderen Individuen in metaphysischem Sinne nicht nur ebenso real wie er selbst, sondern sogar vollständig identisch mit ihm. In allen Individuen steckt ja nur der eine, ewig gleiche Wille als Ding-an-sich, das ureigenste Wesen des Einen ist genau dasselbe wie das des Anderen, und die Trennung der Individuation, die der Egoist für absolut wirklich hält, ist faktisch nicht vorhanden. „Tat tvam asi!“ Wer nun die Thatsache der Wesensidentität nicht im tiefsten Gemüte erfasst, muss unumgänglich egoistisch, d. h. unmoralisch handeln, und wird, um dem Uebel, dem Leiden am eigenen Ich zu entgehen, das Böse nicht scheuen, indem er Leiden am fremden Ich verursacht. Nicht so der Gute. Dieser, im principium individuationis nicht mehr befangen, erkennt intuitiv hinter der nichtigen Vielheit der Individuen die tiefinnerliche Identität, erkennt sich in allem wieder. Und wie er theoretisch-intuitiv sein Ich mit allen fremden identifiziert, so auch praktisch im Akte des Mitleids,

¹⁾ W. a. W. & V. I p. 391 ff. II p. 687. Ethik p. 197.

das eine ganz unmittelbare Teilnahme am Leiden des Nebenmenschen ist, weil dieses im Grunde ihn selbst trifft. — Schopenhauer erklärt also die wunderbare That-
sache des Mitleids unmittelbar durch die transscendentale Wesensidentität, und alle Moral beruht folglich nach ihm auf dem intuitiven Durchschauen des principiums individuationis, das in seiner Intensität gar verschiedene Grade durchlaufen kann, vor allem aber zwei Stufen deutlich unterscheiden lässt:

a. Wer das principium individuationis so weit durchschaut, oder mit anderen Worten, wer so weit dem Mitleid zugänglich ist, dass diese Erkenntnis, seinem Egoismus entgegenwirkend, ihn abhält, Leiden über Andere zu verhängen, um sein eigenes Wohlsein zu vermehren, besitzt darin die Tugend der Gerechtigkeit, deren Grundsatz lautet: *neminem laede*. Hier wirkt das Mitleid negativ.

b. Wer das principium individuationis in noch höherem Grade durchschaut, in noch höherem Grade für das Mitleid empfänglich ist, so dass er zum Wohlwollen und Wohlthun, zur Menschenliebe sich gedrängt fühlt, besitzt die höhere Tugend der *caritas*, der christlichen Nächstenliebe, deren Grundsatz lautet: *omnes, quantum potes, iuva*. Hier wirkt das Mitleid positiv.¹⁾

2. Die wahre Sittlichkeit liegt aber in den Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe noch nicht beschlossen; diese gehören immer noch dem Reiche der Bejahung an, wenngleich schon ein Abglanz der überirdischen Herrlichkeit auf sie fällt, die ausgeht von der nicht nur einzig ethischen, sondern auch überhaupt einzig existierenden That der Willensverneinung. Wir gehen hier zu der Darstellung der Ethik im Hauptwerk über,

¹⁾ W. a. W. & V. I. p. 437 ff. Ethik 212 ff.

wo Schopenhauer, synthetisch verfahrend, die Ethik aus der Metaphysik ableitet. Demgemäss finden daselbst die socialen Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe, denen die ganze Abhandlung über das Fundament der Moral gewidmet war, eine verhältnismässig summarische Erledigung im Gegensatz zum Quietismus, dessen Darstellung den breitesten Raum einnimmt. Das Mitleid, in jener Preisschrift das Urphänomen, wird im Hauptwerk nur beiläufig erwähnt.¹⁾ Während die „bloss moralischen Tugenden“²⁾ eine Verbindung zwischen den Erscheinungen und ihrem gemeinsamen Ursprung setzen, führt die höchste sittliche That aus dem Gebiet dieses Ursprungs alles Daseins in ein vollkommen anders geartetes Reich, das in alle Ewigkeit uns schlechthin ungreiflich bleiben wird. Diese That ist das Uebergehen des Willens als Ding-an-sich in einer seiner Erscheinungen aus der Form der Bejahung in die der Verneinung, wodurch, da Bejahung sein eigentliches Wesen ist, er sich selbst aufhebt, sich selbst vernichtet. Hier ist die höchste Form des Quietismus erreicht: das die Welt konstituierende Princip giebt sich selbst auf, im Hinblick auf einen besseren Zustand, vielleicht des Nicht-Seins. Diese Selbstvernichtung kann darum im einzelnen Individuum vor sich gehen, weil ein solches ja den ganzen Willen zum Leben enthält. Ihr Anlass ist der deutliche Einblick des Willens in das eigene Wesen, das von Grund aus verderbt und darum unendlichem Leiden ausgesetzt ist; das Mittel zur Erreichung ihres Zieles die beständige Unterdrückung im Willen des Einzelnen durch diesen selbst. Die höchste sittliche Aufgabe ist es also, den vollkommen unmoralischen

¹⁾ W. a. W. & V. I § 67 p. 443.

²⁾ Parerga II p. 336.

Urwillen seiner Vernichtung entgegenzuführen, weil nur durch diese eine Befreiung von aller Sünde und allem Leiden möglich ist. Da aber gemäss der Identitätslehre der Urwille auch immer der Wille des Einzelnen ist, so ergiebt sich für diesen als einzig sittliche Verpflichtung, seinen persönlichen Willen zu unterdrücken, in hartnäckiger Selbstzucht alles Verlangen, Streben, Sehnen, Hoffen zu ersticken, alle Triebe zu dämpfen. Damit geht die Abkehr von der als unlauter und unselig erkannten Welt Hand in Hand; die sociale Arbeit gilt als unmoralisch, als sittlich allein die Arbeit am Ich, die Läuterung des Selbstes von allen natürlichen Leidenschaften. Der ethische Process spielt sich somit im Innern des Einzelnen ab und bezweckt die Abkehr von der Natur zu einer vollkommen verschleierte Uebernatur, von der man nur weiss, dass in ihr Ruhe winkt. So steht zuletzt, nachdem der Kern seines Wesens geschwunden ist, der Mensch als inhaltlose Hülse da, die beim Tode zerbricht und zerstäubt — wohin? Es giebt keine Antwort auf solche Frage. —

Wir sehen, Schopenhauer fühlt nicht den faustischen Mut in sich

„— sich in die Welt zu wagen,
Der Erde Weh, der Erde Glück zu tragen,
Mit Stürmen sich herumzuschlagen,
Und in des Schiffbruchs Knirschen nicht zu zagen“ —
er sagt vielmehr, in echt indischem Quietismus befangen gradezu: „Ohne Ruhe ist kein wahres Wohlsein möglich“.¹⁾ Und an anderer Stelle: „In einer solchen Welt, wo keine Stabilität irgend einer Art, kein dauernder Zustand möglich, sondern Alles in rastlosem Wirbel und Wechsel begriffen ist, Alles eilt, fliegt, sich auf dem

¹⁾ W. a. W. u. V. I, p. 231.

Seile, durch stetes Schreiten und Bewegen, aufrecht erhält, — lässt Glückseligkeit sich nicht einmal denken. Sie kann nicht wohnen, wo Platon's „beständiges Werden und nie Sein“ allein stattfindet“¹⁾. Das ist wirklich echt buddhistisch gesprochen. Und so behauptet er weiter, dass keine Philosophie das Thema des Quietismus dahingestellt sein lassen darf; dass jede Philosophie, die diese ganze Denkungsart verwirft, schon dieserhalb notwendig falsch sein muss.²⁾ Er ist der Ansicht, das im Quietismus nicht, „wie optimistische Platttheit es gern behauptet, eine Verschrobenheit und Verrücktheit der Gesinnung, sondern eine wesentliche und nur durch ihre Trefflichkeit sich selten hervorthuende Seite der menschlichen Natur sich ausspricht“³⁾ und findet den Beweis hierfür vornehmlich in der Uebereinstimmung, in der nicht nur durch Zeit und Raum, sondern auch durch ihre sonstigen Dogmen weit getrennte Weise indischen, christlichen, muhamedanischen Glaubens in der Lehre vom Quietismus und der Askese zusammentreffen⁴⁾.

Die ethisch-geniale Erkenntnis, die das principium individuationis, den Schleier der *mâyâ* durchschauende Erkenntnis, die den Unterschied zwischen eigener und fremder Individualität aufhebt und sich der Einheit des Wesens in allen Erscheinungen bewusst wird, wodurch denn weiterhin jedes nur irgend mögliche Leiden als wirklich und jeden Menschen unausbleiblich mit derselben Schwere treffend erkannt wird, diese Erkenntnis wirkt als Quietiv auf den Willen, so dass er in freier Selbstaufhebung sich selbst vernichtet, sich selbst ver-

¹⁾ Parerga II, p. 304.

²⁾ W. a. W. u. V. II, p. 707.

³⁾ W. a. W. u. V. I, p. 460.

⁴⁾ W. a. W. u. V. II, p. 702.

neint¹⁾. Alles Streben, alles Wollen, alles Verlangen ist nun beendet, beschwichtigt; an seine Stelle tritt vollkommene Resignation. Der Vedânta liess nach erlangter Erlösung alle früher begangenen Werke zu nichte werden; es ist das der mythische Ausdruck für die Thatsache, die auch Schopenhauer betont, dass die früheren Missethaten das Gewissen nicht mehr ängstigen²⁾, wie auch dafür, dass durch die Erlösung die Verschiedenheit der Charaktere durchaus ausgeglichen wird³⁾. — Der Quietismus äussert sich zunächst in der freiwilligen vollkommenen Keuschheit, die der erste Schritt in der Askese oder der Verneinung des Willens zum Leben ist⁴⁾, sodann in absichtlicher Armut, die um ihrer selbst willen freudig ertragen wird,⁵⁾ in der Verschmähung aller Freuden, Bequemlichkeiten, Annehmlichkeiten des täglichen Lebens, kurz, was brahmanische und buddhistische Asketen praktisch übten, wird von Schopenhauer theoretisch anempfohlen. Weiterhin werden aber auch alle anderen Forderungen natürlich-socialer Sittlichkeit unerfüllt gelassen. Wie Buddha mit dem Hass auch die Liebe als unmoralischen Trieb verwarf, so braucht auch der Schopenhauer'sche Heilige keine That der Menschenliebe zu üben, er hört vielmehr auf, „irgend etwas zu wollen, hütet sich, seinen Willen an irgend etwas zu hängen, sucht die grösste Gleichgültigkeit gegen alle Dinge in sich zu befestigen“⁶⁾. Eben das verlangte auch die buddhistische Ataraxie. Ein Zusammen-

1) „Schopenhauer und die indische Philosophie“ § 19, 3.

2) W. a. W. u. V. I, p. 464.

3) ib. p. 477.

4) ib. p. 449.

5) ib. p. 451.

6) ib. p. 449.

wirken vieler zur Konstituierung und Erhaltung socialer Gemeinwesen ist unmöglich, ja, wir müssen mit Schopenhauer den Staat als eine direkt unmoralische Institution ansehen, in welcher Ansicht die Verdammung aller socialen Sittlichkeit ihren Höhepunkt erreicht. Denn wir wissen, dass dem Handeln nur dann der sittliche Glorienschein zukommt, wenn es, aus reinem Mitleid entspringend, von allen egoistischen Motiven frei bleibt. Der Staatsvertrag ist aber ein von dem allgemeinen, vernünftig verfahrenen Egoismus ersonnenes und mit der Zeit vervollkommnetes Mittel, allen den Schmerz des Unrecht-Leidens zu ersparen, dadurch, dass man alle dem durch Unrechtthun erreichbaren Genuss zu entsagen zwingt¹⁾. Nach rein egoistischen Gesichtspunkten eingerichtet kann also der Staat durchaus keinen sittlichen Wert für sich in Anspruch nehmen, so dass Legalität und Moralität streng geschieden werden. Erstere lässt sich erzwingen, letztere nicht²⁾. Die Legalität hat es mit dem äussern Erfolg zu thun, die Moralität mit der inneren Gesinnung, die wir hier, wie fast durchgängig bei Schopenhauer — Ausnahmen werden oben erwähnt —, das entscheidende Gewicht in die Wagschale des moralischen Urteils werfen sehen. Er meint: „dass die Absicht allein über moralischen Wert oder Unwert einer That entscheidet, weshalb dieselbe That, je nach ihrer Absicht, verwerflich oder lobenswert sein kann“³⁾. Alle Thaten, *opera operata*, sind bloss leere Bilder, und allein die Gesinnung, die zu ihnen leitet, giebt ihnen moralische Bedeutsamkeit⁴⁾. Daher haben auch die Be-

¹⁾ ib. p. 404 ff. W. a. W. u. V. II, p. 682 ff. Ethik 194.

²⁾ Ethik p. 202, 255.

³⁾ ib. p. 134.

⁴⁾ W. a. W. u. V. I, p. 436.

griffe Recht und Unrecht ursprünglich nur Beziehung auf die innere Bedeutung des Handelns, nicht auf dessen äusseren Erfolg¹⁾. Erstere gehört der Moralität, letzterer der blossen Legalität an. Durch diesen Unterschied oder Gegensatz also zwischen Legalität und Moralität wird dem Handeln nach den Gesetzen des Staates der sittliche Wert abgesprochen, weil es aus Furcht vor Strafe, also aus Egoismus geschieht, wie überhaupt die ganze Staatsform, als aus dem Egoismus entsprungen, wirklich unsittlich ist. Dann aber kann der Staat, der durch geordnetes, gemeinschaftlich auf dieselben Ziele gerichtetes Wollen grosser Massen erst möglich ist, auch eben darum nicht Gegenstand der Ethik sein. Nicht das Thun der Völker, des Einzelnen Thun ist Stoff der Ethik. „Nicht vom Thun und Erfolg, sondern vom Wollen handelt es sich in der Ethik, und das Wollen selbst geht stets nur im Individuo vor. Nicht das Schicksal der Völker, welches nur in der Erscheinung da ist, sondern das des Einzelnen entscheidet sich moralisch. Die Völker sind eigentlich blosse Abstraktionen, die Individuen allein existieren wirklich“²⁾. Hier sehen wir, wie der Quietismus den sittlichen Process in das Individuum verlegt und den erzieherischen Wert socialer Arbeit vollkommen verkennt. Hier sehen wir auch, in welchem Sinne jene Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe als sociale bezeichnet werden dürfen: sie konstituieren zwar ein sittliches Verhältnis zwischen den einzelnen Menschen, aber ohne Rücksicht auf den grossen Verband einer socialen Gemeinschaft. Nur der Tugend der Gerechtigkeit kann man eine solche unterlegen, indem das ihr zu Grunde

¹⁾ ib. § 62, p. 393.

²⁾ W. a. W. u. V. II, p. 678.

liegende Mitleid uns antreibt, dem Unrecht auch da entgegenzutreten, wo nicht andere von uns, sondern von anderen andere bedroht werden. Aber diese Tugend ist dafür auch nur die unterste Stufe auf der Leiter der Moralität, die in der Willenverneinung als höchste sittliche That ausläuft. Diese That, diese auf Erkenntnis seines Wesens eintretende Selbstaufhebung des Dinges-an-sich, ist überhaupt die einzige Begebenheit von wahrhaftem Wert, die der Weltlauf zeitigen kann. Alle anderen Begebenheiten sind unwesentlich. Wie könnte es daher die Sendung des Menschen sein, die Kräfte des Körpers oder Geistes in diesen wertlosen, ja nichtigen Weltangelegenheiten zu bethätigen? Wie könnte auf Entwicklung und Ausgestaltung der Welt hingearbeitet werden, da durch die ewig unveränderlichen Ideen oder Willensobjektivationen infolge ihrer Starrheit eine Entwicklung durchaus unmöglich ist. In diesem Sinne stellt Schopenhauer die Geschichte der Heiligen weit über die sogenannte Weltgeschichte. Für ihn, den Philosophen, der die ethische Bedeutung der Handlungen zum Massstab nimmt, ist die grösste, wichtigste und bedeutsamste Erscheinung nicht der Welteroberer, sondern der Weltüberwinder. Für ihn sind Lebensbeschreibungen heiliger, sich selbst verleugnender Menschen, und wären sie voll des krassesten Aberglaubens, durch die Bedeutsamkeit des Stoffes ungleich belehrender und wichtiger als selbst Plutarch und Livius¹⁾.

Schopenhauer setzt wie der Vedânta dem Reich der Einheit das Reich der Vielheit gegenüber, von denen das letztere eben durch seine innere Zersplitterung sich als unmoralisch darstellt. Daher besteht die Sittlichkeit in einem Akt, der die Vielheit in sich selbst zur Ein-

¹⁾ W. a. W. u. V. I, p. 456.

heit versöhnt. Wie der Vedânta lässt Schopenhauer den Kern des Menschen unmittelbar mit der Einheit, dem Ding-an-sich identisch sein, daher ist bei ersterem das Grundwesen des Menschen Intelligenz, bei letzterem Wille. Also liegt bei jenem das sittliche Verdienst auf intellektuellem, bei diesem auf wirklich moralischem Gebiet. Schopenhauer geht aber noch weiter als der Vedânta. Er zeigt, warum jene Zersplitterung unmoralisch ist, darum, weil das Ding-an-sich selbst, das in ihr zur Erscheinung gelangt, der Wille selbst, ein unlauterer, unheiliger ist.

Daher kann es nicht genügen, sich bloss, wie nach dem Vedânta, über die Erscheinung zu erheben, was in den Thaten der Gerechtigkeit und Menschenliebe geschieht, sondern die wahre sittliche Vollendung ist erst dann erreicht, wenn man sich vom innersten Kern seines Wesens, vom Willen selbst, lossagt, was in der Willensverneinung, der Willensertötung geschieht. Jene Thaten bloss moralischer Tugenden gehören im Grunde immer noch der Willensbejahung an, ihre sittliche Bedeutung empfangen sie erst daher, dass sich der Bejahung ein gewisses Element der Verneinung beimischt. Denn die Form der Bejahung ist die Individuation, daher der Egoismus, über den sich der moralische Mensch in gewissem Grade erhebt und sich auf diese Weise der Verneinung nähert. Daher werden auch die socialen Tugenden in asketischer Weise umgedeutet. „Die Gerechtigkeit selbst ist das härene Hemd, welches dem Eigner stete Beschwerde bereitet, und die Menschenliebe, die das Nötige weggiebt, das immerwährende Fasten“¹⁾. Wie wir den Buddhismus der natürlichen Tugend der Wohlthätigkeit die asketische Pflicht der Selbstaufopferung

¹⁾ W. a. W. u. V. II. p. 697.

unterschieden sahen, so wandelt sich auch für Schopenhauer der Begriff der Menschenliebe unter den Händen in den der Entsagung um. Er sagt: „Je nachdem nun teils jene unmittelbare Teilnahme lebhaft und tiefgeföhlt, teils die fremde Not gross und dringend ist, werde ich durch jenes rein moralische Motiv bewogen werden, ein grösseres oder geringeres Opfer dem Bedürfnis oder der Not des Anderen zu bringen, welches in der Anstrengung meiner leiblichen oder geistigen Kräfte für ihn, in meinem Eigentum, in meiner Gesundheit, Freiheit, sogar in meinem Leben bestehen kann“¹⁾. Oder: „Man wird mir zugestehen, dass mancher hilft, und giebt, leistet und entsagt, ohne in seinem Herzen eine weitere Absicht zu haben, als dass dem Andern — geholfen werde“²⁾. Besonders häufig werden wir einen solchen Umschlag in der Darstellung der Ethik im Hauptwerke finden, weil Schopenhauer hier von seinen metaphysischen Axiomen selbst herkam. So wird daselbst als Beispiel eines Mitleidigen ein Mensch vorgeführt, „der etwan ein beträchtliches Einkommen besitzt, von diesem aber nur wenig für sich benutzt und alles Uebrige den Notleidenden giebt, während er selbst viele Genüsse und Annehmlichkeiten entbehrt“³⁾. Wir brauchen diese Belege nicht zu häufen⁴⁾, aus den angeführten geht deutlich genug hervor, wie flüssig für Schopenhauer die Grenze zwischen socialer Mildthätigkeit und asketischer Selbstaufopferung ist. — Die moralischen Tugenden sind durchaus nicht Selbstzweck, sie sind nur Mittel zur Ertötung des Willens, ein Durchgangspunkt. Sie begleiten den Menschen als eine Leuchte auf seinem Wege zur Verneinung⁵⁾. Diese,

¹⁾ Ethik p. 227.

²⁾ ib. p. 203.

³⁾ W. a. W. und V. I. p. 439.

⁴⁾ cf. noch ib. p. 438, 440.

⁵⁾ W. a. W. u. V. II. p. 698.

die endgültige Unterdrückung alles Verlangens, ist die Sittlichkeit par excellence, die vollständige Abkehr von der Welt. Die Welt mit ihren natürlichen Verhältnissen, die an tausend Punkten durchgreifender Bearbeitung harrt, ist dem Heiligen ein Gegenstand des Abscheus, als die stets bereit liegende Veranlassung zu erneuter Willensbejahung, der Teufel, mit dem der Mensch beständig um das Gut des seligen Friedens streiten muss¹⁾. So war auch dem Buddhismus die Verlockung der Welt, die den Erlösten aus dem sicheren, windstillen Hafen seiner Abgeschiedenheit schmeicheln will, in Mâra personificirt, dem Bösen, dem buddhistischen Satan²⁾, woher dem Asketen eben die Pflicht beständiger Wachsamkeit erwuchs. — Nebenbei sei erwähnt, dass nach Schopenhauer die Verneinung des Willens nicht durch die Verneinung des irdischen Daseins, durch den Selbstmord zu erlangen ist, der vielmehr als die krasseste Bejahung des Willens zum Leben angesehen werden muss, daher er nicht nur vergeblich³⁾, sondern sogar unmoralisch ist⁴⁾. Schopenhauer ist daher kein Hegesias Peisithanatos, wenn gleich der Titel der Schrift des Hegesias: „Apokarteron“ eine Bezeichnung für den Schopenhauer'schen Weisen extremster Richtung abgeben kann, „der seiner Geduld ein Ende Setzende“, worunter man in alexandrinischer Zeit einen Asketen verstand, der durch freiwilligen Hungertod dem Leben ein Ende machte, welches freiwillige Ende besonderer Art Schopenhauer als moralisch vom unmoralischen Selbstmord ge-

1) W. a. W. und V. I. p. 462

2) Oldenberg a. a. O. p. 333.

3) W. a. W. und V. I. p. 433, 330 ff.

4) ib. p. 471 ff.

schieden wissen will¹⁾. — Auch der Vedânta verwarf den Selbstmord, gemäss dem Spruch der Bhagavad Gita: „Denn welcher allerorts den höchsten Gott gefunden, Der Mann wird durch sich selbst sich selber nicht verwunden.“

Der Buddhismus dagegen nimmt zur Frage des Selbstmords keine Stellung. Er verdammt ihn keineswegs²⁾, so dass sich Fälle wirklich ereigneten, wo Asketen mit eigener Hand ihrem irdischen Dasein ein Ziel setzten, wie z. B. noch zu Lebzeiten Buddhas der ehrwürdige Ghodika³⁾, aber er rät ihn auch durchaus nicht an, wie es die Schwestersekte der Jaina's that, die dem Mönche nahelegte, Gift zu nehmen, wenn er anders seiner Leidenschaften nicht Herr werden konnte.⁴⁾ In diesem Zusammenhange seien auch noch einige wenige Worte über die engere Askese gesagt, über die Kasteiungen, die in der Regel als Begleiterscheinungen der Mystik auftreten, die selbstgewählte büssende Lebensart zur anhaltenden Mortification des Willens. So galt sie besonders in der christlichen Mystik des Mittelalters, indem diese der Ansicht war, dass, obgleich Christus Genugthuung für alle Sünden der Menschheit gethan, doch die leidende Nachfolge Jesu, die Nachbildung seiner Schmerzen am eigenen Leibe unerlässliche Bedingung für die Aneignung des Verdienstes Christi sei. — Die engere Askese des Vedânta vollzog sich namentlich in den vier âçrama's oder Uebungsstadien, in denen das Leben eines jeden Ariers verlaufen sollte⁵⁾. Das erste Stadium war die Zeit des brahmacârya, die Zeit der Lehre des Wortes bei einem Brahmanen, eine zwölfjährige Prüfungszeit, namentlich im unbedingten Gehorsam, eine Zeit der

¹⁾ ib. p. 474.

²⁾ Oldenberg a. a. O. p. 287.

³⁾ ib. p. 289.

⁴⁾ E. Hardy, Buddhismus p. 96.

⁵⁾ Deussen, Vedânta p. 17.

Kasteiung, der Enthalttsamkeit, vor allem in geschlechtlicher Beziehung, so dass der Ausdruck brahmacârya, d. i. Lebensweise eines Brahmanenschülers gradezu die Bedeutung von Keuschheit erhielt¹⁾. Es folgte die Be-
des grihâsta, des Hausvaters, an die sich im Alter der
Stand des Einsiedlers, vânaprastha, anschloss, bis zuletzt
auch die einsame Hütte im Walde aufgegeben werden
musste und die Wanderungen des Bettlers, des bhikshu
begannen, der sich von Almosen nährte und mit den
Lumpen bekleidete, die er auf den Begräbnisstätten auf-
las. Fasten und Kasteiung musste dabei beständig be-
trieben werden. Man wollte durch alles das die Frucht
früherer Werke zu nichte machen²⁾, weshalb nach er-
langter Erlösung alle engere Askese fortfiel³⁾. — Auch
für den Buddhisten war asketische Lebensweise Beding-
nis. Auch er musste die Heimat verlassen und bettelnd
umherziehen, ohne irgend welchen Besitz, in vollkommener
Keuschheit. Sein Gewand sollte aus Lumpen bestehen,
seine Lagerstätte unter den Bäumen des Waldes, seine
Medicin der stinkende Urin der Kühe sein⁴⁾. Aber
Buddha hatte einst selbst erkannt, dass von Kasteiungen
das Heil nicht kommen kann⁵⁾. Daher ist seine Religion
duldsamer den Bedürfnissen des Leibes und der mensch-
lichen Schwachheit gegenüber, so dass die strenge Lebens-
ordnung überall durch eine mildere Praxis durchbrochen
wird, in einer Weise, die den Spott der streng aske-
tischen Jaina's wachrief⁶⁾, und sogar unter den eigenen,

¹⁾ Zimmer. Altindisches Leben p. 210.

²⁾ Deussen a. a. O. p. 89, 170.

³⁾ ib. p. 88.

⁴⁾ Oldenberg p. 376.

⁵⁾ ib. p. 117.

⁶⁾ ib. p. 190.

rigoristisch denkenden Anhängern Anstoss erregte, bis sogar zum Ausbruch offenen Aufruhrs¹⁾. In seiner ersten Predigt zu Benares sprach der Siegreich-Vollendete: „Zwei Enden giebt es, ihr Mönche, denen muss, wer ein geistliches Leben führt, fern bleiben. Das eine ist ein Leben in Lüsten, der Lust und dem Genuss ergeben; das ist niedrig, unedel, ungeistlich, unwürdig, nichtig. Das andere ist ein Leben der Selbstpeinigung; das ist trübselig, unwürdig nichtig.“²⁾ Und so heisst es im Dhammapada: „Nacktheit des Körpers nicht, nicht geflochtenes Haar, Auch nicht Schmutz, nicht Hunger und Durst, Nicht auf dem Boden liegen, im Staub sich wälzen, Auch nicht bewegungslos stehen, Reinigung bringt dem Sterblichen, der nicht sich Der Begierden Herrschaft entwand³⁾“.

Was endlich Schopenhauer anbetrifft, so hält er dafür, dass mit Recht von vielen „die Askese im allerengsten Sinne, also das Aufgeben jedes Eigentums, das absichtliche Aufsuchen des Unangenehmen und Widerwärtigen, die Selbstpeinigung, das Fasten, das härene Hemd und die Kasteiung, als überflüssig verworfen“ wird. Denn nach ihm bringt die blosse Ausübung der moralischen Tugenden so viele Entsagung mit sich, Armut, Entbehrungen und eigenes Leiden vielfacher Art, dass es zur Mortifikation des Willens keiner Geissel und keines Dornenlagers bedarf⁴⁾. Er steht also im wesentlichen auf dem Standpunkt des Buddhismus und erkennt es als einen Vorzug desselben vor dem Brahmanismus an, dass er frei von jeder strengen und übertriebenen Askese ist, die

¹⁾ ib. p. 171.

²⁾ ib. p. 138.

³⁾ Hardy: Buddhismus. Anm. 26 (zu p. 10).

⁴⁾ W. a. W. u. V. II. p. 696 ff.

dort eine so grosse Rolle spielt. Er selbst aber hat, indem er die Abweisung der engeren Askese in dieser Weise motiviert, dadurch die socialen Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe asketisch umgedeutet. —

Wir haben also gesehen, wie Schopenhauer zur Erklärung des von uns social genannten Sittlichen die metaphysische Thatsache der Wesensidentität herbeizieht, indem er aus dem lebendig erkannten Gefühl dieser Identität das Mitleid als das anthropologische Fundament aller wahren Moral hervorgehen lässt. Wir haben aber zugleich gesehen, dass ihm diese sociale Moral unter der Hand in eine asketische sich umwandelt, und wie er vor allem alles staatliche Handeln als egoistischer Natur jedes sittlichen Wertes entkleidet. Der somit schon in der weltlichen Ethik vorbereitete Quietismus erringt sodann die Oberherrschaft, sobald der Pessimismus die Wurzel des Weltelends in das Ding-an-sich selbst verlegt, wodurch ein Gegensatz desselben zum nirvâna der Willensverneinung hervorgerufen wird. Dieser Gegensatz muss, auf die Ethik bezogen, die höchste sittliche That in die Abkehr von der Daseinsform des Dinges-an-sich setzen, in die Zuwendung zu einer noch jenseits des Dinges-an-sich liegenden Daseinsform, die wir aber niemals verstehen werden, die wir höchstens das Nichts nennen können. Im hoffnungsvollen Ausblick auf das Nichts wendet sich der Asket, der sich schon in Thaten des Mitleids von der Erscheinung emancipiert hatte, in der Willensertötung von jedem, irgend möglichen Leben ab, wie es ähnlich auch Buddha lehrt, wodurch der Quietismus des Vedânta, der doch noch im brahman, dem Ding-an-sich, Halt machte, weit übertroffen wird. Hiermit wäre also auch an und für Schopenhauer der Beweis erbracht, dass eine Verquickung

des ethischen Processes mit der Metaphysik ersteren immer nötigt, in Weltflucht und Quietismus zu enden. Um nun die Parallele zwischen der Ethik Schopenhauers und Buddhas zum Abschluss zu bringen, fügen wir eine kurze Untersuchung an, in wie weit es Schopenhauer gelungen ist, seine Ethik von allem Eudämonismus frei zu halten.

Wahre Moral und Eudämonismus sind nach Schopenhauer, wie er vielfach betont, durchaus disparate Begriffe. Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist eben das Kriterium einer Handlung von moralischem Wert, die vielmehr aus dem Mitleid entspringen muss, aus der ganz unmittelbaren, von allen anderen Rücksichten unabhängigen Teilnahme zunächst am Leiden des Andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlsein und Glück besteht.¹⁾ Wir untersuchen hier nicht, ob das Mitleid wirklich aller Gerechtigkeit und Menschenliebe zu Grunde liegen kann,²⁾ wir fragen nur, ob Mitleid und Egoismus vollkommen entgegengesetzte Kräfte sind, wie es Schopenhauer behauptet, und müssen diese Frage verneinen, sowohl auf Grund der wirklichen Natur des Mitleids als auch gemäss der Erklärung, die unser Philosoph selbst von ihm giebt. Wenn wir Zeugen werden eines entsetzlichen Unglücks, der Todesnot eines Menschen, wohl gar eines teuern Freundes oder Verwandten, durch welchen Anblick unser ganzes Mitgefühl aufs tiefste aufgerüttelt und der lebhafteste Wunsch zu helfen, zu retten in uns erweckt wird, so wird an diesem Wunsch neben dem Verlangen, den Leidenden rein um

¹⁾ Ethik p. 208.

²⁾ Was verneint wird von Kober: Das Mitleid als die moralische Triebfeder. Diss. Lpzg.

seiner selbst willen von der Qual zu befreien, ebenso sehr ein ganz bestimmtes persönliches Missbehagen Anteil haben, das wir ganz deutlich empfinden, das sogar bloss ästhetischer Art sein kann. Wir selbst werden unmittelbar in unsern Gefühlen unangenehm, schmerzlich afficiert, und es wird sich schwerlich ein Fall ermitteln lassen, wo der empirische Akt des Mitleids ganz frei ist von egoistischen Regungen. Deshalb werden wir fast ebenso sehr eilen, durch schleunige Hülfe, unserm eigenen unbehaglichen Zustande ein Ende zu machen als, dem Nächsten zu Liebe, der Not des Andern. Wäre dem aber nicht so, so würde das Mitleid doch unrettbar dem Egoismus zur Beute fallen, weil Schopenhauer selbst es ihm ausliefert, durch seine Erklärung gemäss der Identitätslehre. Hiernach ist es wirklich dasselbe Wesen, das in allen Erscheinungen leidet und die Schmerzen, die es in dem einen Individuum fühlt, aus Egoismus durch die Liebeswerke eines anderen zu stillen sucht. Und wenn dieses Wesen zur Linderung der Qual in dem Einen den Andern entsagen macht und ihn Entbehrungen auf sich nehmen heisst, so gleicht es dabei einem Menschen, der, um den Schmerz in dem einen Gliede zu übertäuben, sich selbst im andern solchen bereitet. Wenn ich dem Nächsten helfe, so helfe ich mir; denn ich bin er.

Freilich haben wir es in diesem Falle nicht mit dem empirischen Egoismus zu thun, der nur dem Individuum anhaftet, sondern mit einem Egoismus höherer Art, den wir den transscendenten nennen können, weil ihn der Wille als das Ding-an-sich empfindet, der ja stets nach Wohlsein trachtet. Ja, transscendenter Egoismus ist auch die Willensverneinung, indem der Wille, infolge der Erkenntnis des ihm unabwendlich drohenden

Leidens, aus Mitleid mit sich selbst, aus offenbarem Egoismus also, zum letzten, einzigsten Mittel greift, dem Leiden für immer zu entgehen, zur Selbstvernichtung, zum transscendenten Selbstmord. Schopenhauer verwirft es als egoistisch, folglich unmoralisch, nach Wolfischen Principien an seiner eigenen Vervollkommnung zu arbeiten¹⁾; aber verlangt er nicht eben dieses in der Forderung der Willenbezähmung und -ertötung, da Willenlosigkeit höchste Sittlichkeit ist? In den Thaten der Gerechtigkeit und Menschenliebe wird nur der empirische Egoismus überwunden, weil der Wille, in transscendentem Egoismus befangen, ein lohnenderes Ziel vor Augen hat als jene nichtigen Freuden der Erdenwelt. Er giebt vergängliches Glück für ewiges dahin. Das Paradoxon, das wir auf den Buddhismus anwandten, gilt auch für die Schopenhauer'sche Ethik: sie bekämpft den Egoismus aus Egoismus, sie ist selbstlose Selbstsucht.

Wie wenig Schopenhauer seine Ethik vom Eudämonismus befreit hat, zeigt sich auch in einer Reihe einzelner Züge. Dahin gehört z. B., dass er als ein Merkmal, an dem die Moralität unserer Handlungen zu erkennen ist, die durchaus richtige Thatsache aufstellt, „dass sie eine gewisse Zufriedenheit mit uns selbst zurücklassen, welche man den Beifall des Gewissens nennt“.²⁾ Ferner: der „wahre reine Gehalt aller Moral“, der „einfachste und reinste Ausdruck der von allen Moralsystemen einstimmig geforderten Handlungsweise“, der „letzte wahre Zielpunkt aller Moral und alles Moralisierens“ ist die Maxime: „neminem laede, immo omnes, quantum potes juva“³⁾. Diese Maxime ist nach Schopenhauer die Kon-

1) Ethik p. 207.

2) ib. p. 204 227.

3) ib. p. 158, 162, 137.

klusion aus der Prämisse: „quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris,“ und dieser Satz wird von ihm selbst als auf dem Egoismus basierend nachgewiesen.

Ferner. Er stellt die Formel auf: Die Grösse der Ungerechtigkeit ist gleich dem Schaden, den ich einem anderen zufüge, dividirt durch die Grösse meines Vortheils ¹⁾. Gemäss dieser Formel wird bei gleich grossem Divident und Divisor, d. h. wenn eigener Vorteil und fremder Schaden einander die Wage halten, die Ungerechtigkeit zwar nicht-0, aber doch-1, wodurch die Möglichkeit gegeben ist, bei noch so grossem Schaden, den ein anderer durch mich erleidet, die Ungerechtigkeit meiner Handlung auf ein geringes Mass herabzudrücken. Ich brauche nur ebenso grossen Nutzen aus meiner That zu ziehen, als der andere Schaden hat! Ferner. Die Reue wird erklärt durch die Erkenntnis, dass man, durch falsche Begriffe geleitet, etwas anderes gethan, als dem Willen gemäss war²⁾. Ferner. Das Weinen wird erklärt als Mitleid mit sich selbst, und doch gilt es als Beweis eines reinen Herzens³⁾. — Solcher Züge, die für die Thatsache sprechen, dass auch Schopenhauers Ethik, gegen seine Versicherung, im Egoismus stecken geblieben ist, liessen sich noch mehr anführen, doch mag es bei diesen sein Bewenden haben. Jedenfalls gilt von ihm, was er von Kant behauptet: er hat den Eudämonismus mehr scheinbar als wirklich aus der Ethik verbannt⁴⁾.

¹⁾ Ethik p. 219.

²⁾ W. a. W. & V. I p. 349, II p. 681.

³⁾ W. a. W. & V. I p. 444, II p. 679.

⁴⁾ Ethik p. 118.

Thesen.

1. Spinoza hat den kartesianischen Dualismus nur scheinbar überwunden.
2. Die formale Logik ist keine rein aprioristische Wissenschaft.
3. Keine Ethik kann über den Eudämonismus hinaus oder darf darüber hinaus wollen.
4. Die Scheidung zwischen organischen und anorganischen Körpern ist unphilosophisch und unstatthaft.

Lebenslauf.

Geboren wurde ich, Max Hecker, zu Köln am 6. April 1870 als der älteste Sohn des Technikers und stadt-kölnischen Materialienverwalters Karl Hecker und seiner Ehefrau Cornelia, geb. Risse. Ich bekenne mich zur evangelischen Konfession. Ich besuchte vom 6. bis zum 10. Jahre eine der Elementarschulen in Köln, sodann ebenda das städtische Realgymnasium, das ich Ostern 1889 verliess, um mich in Bonn philologischen, speciell germanistischen, sowie philosophischen Studien zu widmen.

Ich hörte Vorlesungen bei folgenden Herren Docenten:

Bender, Berger, Birlinger, Dove, Förster, Franck, Lipps, Martius, Meyer, Morsbach, Trautmann, Wilmanns.

Ich war zwei Semester lang ordentliches Mitglied des germanistischen Seminars und nahm Teil an den Uebungen der beiden philosophischen Gesellschaften der Herren Prof. Dr. Bender und Prof. Dr. Martius. Seit Herbst 1893 war ich mit Urlaub von der Universität abwesend, um mich zu Hause auf die Examina vorzubereiten resp. die Arbeit zur Erlangung der Doktorwürde abzufassen, wobei ich mich leider längere Zeit durch Krankheit an geordneter Thätigkeit gehindert sah. Seit dem S. S. 1895 bin ich exmatrikuliert.

Hecker, Max,

Metaphysik und Asketik, in ihrem Zusammenhang nachgewiesen an Schopenhauer
und wahlverwandten indischen Philosophen

1896

Ph.u. 234 k

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11821819-6